

**FILOZOFICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE**

Ústav českého jazyka a literatury

Diplomová práce

Otázky literární hermeneutiky

Issues in Literary Hermeneutics

Natalia Válková

Za vstřícnou pomoc děkuji Mgr. Martinu Pokornému, PhD. Mgr. Petru Šimákovi děkuji za seminář o literární hermeneutice, který mě inspiroval ke psaní této práce. Zvláštní poděkování patří Janu Koutovi za podnětné a neúnavné připomínky k textu. Za podporu děkuji mamince Taťáně a za všestrannou péči a především trpělivost děkuji svému muži Danielovi.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Abstrakt

Cílem této diplomové práce je prozkoumat možnost systematizace literární hermeneutiky jako metody interpretace. Tři selektivní studie zaměřené na hermeneutickou teorii (konkrétně na problém řeči, rozumění a textovosti) mají za úkol zajistit teoretický a filosofický rámec pro interpretační část práce, která se věnuje interpretaci konkrétního básnického textu – poemy Josefa Brodského *Izák a Abrahám*. Práce také věnuje konceptu literární hermeneutiky, jež stojí mezi fenomenologicko-ontologickou hermeneutikou a metodologicko-normativně orientovanou teorií interpretace. Přes explicitní napětí, které mezi těmito dvěma přístupy panuje, je v literární hermeneutice otevřen prostor pro podnětný rozhovor obou těchto proudů.

Klíčová slova:

hermeneutika – interpretace – rozumění – řeč – literární text – Josif Brodskij

Abstract

The goal of this thesis is to explore the possibility of systematization of the literary hermeneutics as a method of interpretation. Three selective studies focused on the hermeneutic theory (namely problem of the language, understanding and textuality) should provide a theoretical and philosophical framework for the interpretative part of this thesis, which is focused on interpretation of a literary text, namely Joseph Brodsky's poem *Isaac and Abraham*. The thesis also explores concept of the literary hermeneutics, which stands between phenomenological-ontological hermeneutics and methodological-normative orientated theory of interpretation. Despite the explicit tension between these two attitudes, there is also a space within the literary hermeneutics for their inspirational dialog.

Keywords:

hermeneutics – interpretation – understanding – language – literary text – Joseph Brodsky

Obsah

Úvod.....	7
I. Teoretická část.....	10
1. Literární hermeneutika na křižovatce.....	11
1.1. Interpretace: jedna z cest.....	13
1.2. Interpretace bez šablony.....	14
1.3. Interpretace jako komplexní akt.....	16
1.4. Čtení – rozumění – interpretace.....	16
2. Otázka řeči.....	19
2.1. Univerzalita řečeného.....	20
2.2. Vnitřní slovo: „On bude tobě ústy a ty budeš jemu Bohem“.....	20
2.3. Augustinovy podněty.....	22
2.4. Cesta první: Univerzalita otázky a odpovědi.....	24
2.5. Cesta druhá: Tematizace neporozumění.....	26
2.6. Závěrem: řeč osvobozená z psychologismu a povinnosti rozumět.....	28
3. Rozumění.....	30
3.1. Předpoklad smyslu a subjektivní kontury čtení.....	30
3.2. Omezenost racionálního poznání.....	32
3.3. Rozumění je výkon pobytu.....	34
3.4. Otevřenost celku světa.....	35
3.5. Kritérium interpretace.....	37
4. Text.....	39
4.1. Rozhovor tváří v tvář.....	39
4.2. Navázat rozhovor s textem.....	40
4.3. První stupeň odstupu: rozumění na dálku.....	41
4.4. Produktivní funkce odstupu.....	42
4.5. Násilí páchané na textu a princip vstřícnosti.....	43
4.6. E. D. Hirsch: proti interpretační svévoli.....	45
4.7. Další stupeň odstupu: ztráta reference.....	46
4.8. Imaginativní variace ega.....	48
II. Interpretační část.....	50
1. Josif Brodskij: Izák a Abrahám.....	53
1.1. Úvod básně: nemožnost dialogu.....	53

1.2. Hrůza otevřeného prostoru.....	55
1.3. Zrcadlení: geometrický princip básně.....	56
1.4. Abraháмова oběť.....	57
1.5. Svázání Izáka: keř.....	60
1.6. Izák, který ztratil zvuk	60
1.7. Přátelství podstatných jmen	62
1.8. Světlo a tma.....	64
1.9. Závěr.....	64
Závěr.....	66
Seznam použité literatury.....	69
III. Přílohy.....	73
1. Stručná biografie Josifa Brodského	74
2. Иосиф Бродский: Исаак и Авраам.....	76

Úvod

Hermeneutika prožívala během dvacátého století renesanci, k níž přispěl jednak rozvoj fenomenologické filosofie a znovuoživený zájem o staré hermeneutické koncepty (projevující se například zvýšenou pozorností, kterou věnovala trojice stěžejních autorů hermeneutiky 20. století – Heidegger, Gadamer a Ricoeur – spisům církevního otce Augustina), jednak otázka směřování humanitních věd, kterou hermeneutika zásadním způsobem ovlivnila (především v postavě Wilhelma Diltheje a jeho pojetí duchověd). Důležitým aspektem zájmu o hermeneutiku je nejspíše i její samotná problematičnost projevující se vzrušenými debatami (k nejslavnějším patří ty mezi Gadamerem a Habermasem po druhém vydání *Wahrheit und Methode* v roce 1965 či pozdější Gadamerova polemika s Derridou v osmdesátých letech), jež měly ohnisko právě v otázce interpretace. Zájem o hermeneutické myšlení nechybí ani v českém prostředí, o čemž svědčí překlady základních hermeneutických textů do češtiny, monografie vycházející v posledních letech¹ či nedávne založení *Institutu pro hermeneutiku*.

Ve středu této práce stojí otázky literární hermeneutiky, která však nespadá do hlavního proudu literárněvědného ani hermeneutického bádání. Až na vydání *Úvodu do literární hermeneutiky*² Petera Szondiho a některé texty Paula Ricoeura jí chybí ucelenější badatelský zájem.³ Literární hermeneutika přitom stojí na pozoruhodné křižovatce tradiční hermeneutiky (biblické, filologické), hermeneutické filosofie a nakonec také bohaté interpretační praxe současné literární vědy. Během studia literární komparistiky jsem se setkávala s tím, že předměty z literární teorie byly většinou oddělovány od interpretačních „praktických“ seminářů, jakoby interpretační teorie a praxe byly dva zcela oddělené světy. V této diplomové práci se pokouším tyto světy přiblížit, neboť se domnívám, že jeden je pro druhý nepostradatelný.

1 POKORNÝ, Petr a kol. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006; HROCH, Jaroslav – KONEČNÁ, Magdalena – HLOUCH, Lukáš. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010; rozsáhlá studie Stanislava Sousedíka v SOUSEDÍK, Stanislav – BETTI, Emilio. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Praha: Triton, 2008.

2 SZONDI, Peter. *Úvod do literární hermeneutiky: studijní vydání přednášek*. Brno: Host, 2003.

3 Szondi v úvodní kapitole dokonce tvrdí, že literární hermeneutika dnes téměř neexistuje nebo že nelze s jistotou prohlásit, zda existuje. Tamtéž, s. 9. Na nedostatek stabilnějších (obecně literárněvědných) teoretických základů poukazuje už FRYE, Northrop. *Anatomie kritiky: čtyři eseje*. Brno: Host, 2003, s. 18, když hovoří o potřebě „induktivního skoku“ v literární vědě. V českém prostředí hodnotí situaci vztahu literárněvědného bádání k interpretaci BÍLEK, Petr A. *Hledání jazyka interpretace: k modernímu prozaickému textu*. Brno: Host, 2003, s. 20: „V českém literárním kontextu se s ucelenou interpretační praxí setkáváme zřídka, s teorií interpretace takřka vůbec ne.“

Práce se dělí na dvě části, v první části se nachází několik selektivních studií z oblasti literární hermeneutiky, druhá část představuje pokus o literární interpretaci postavený na těchto teoretických základech.

V celé práci vycházím z předpokladu, že je možné spojení dvou rozdílných pojetí hermeneutiky, které Grondin nazval jednak jako normativně-metodologickou (představující určitý soubor pravidel pro platnou interpretaci), jednak fenomenologickou (jež se své technické úlohy zříká a zaměřuje se na obecnou analýzu fenoménu rozumění).⁴ Mezi oběma interpretačními pojetími sice existuje explicitní napětí,⁵ nechci však tyto tendence stavět do protikladu buď – nebo, natož vybírat mezi rozdílnými pojetími tu správnější. Předpokladem mé práce je naopak možnost podnětného vzájemného působení obou typů hermeneutik, neboť práce s konkrétním textem sice vyžaduje určitou zručnost, *techné*, která však může reflektovat a do sebe zahrnout filosofické základy analýzy rozumění. Jak upozorňuje Jakub Čapek, hermeneutika se stala určitou módou, do které jsou zahrnuty nej-různější techniky výkladu, pod jejichž nánošem se mohou ztratit základy hermeneutiky filosofické, totiž fakt, že „naše vlastní existence je určitým interpretačním výkonem, na který žádná technika neexistuje“.⁶ Toto spojení dvou hermeneutických proudů by mělo vyvstávat především v konkrétní interpretaci literárního textu.

Dalším předpokladem této práce je samotná možnost interpretace, kterou se pokusím zdůvodnit v první kapitole, jejímž dalším cílem je nalézt místo literární hermeneutiky v proudu hermeneutického myšlení a ukotvit několik základních pojmů, s nimiž pracuji.

Ve druhé kapitole se zaměřím na analýzu řeči jako prostoru, v níž interpretační akt probíhá, a to se zvláštním důrazem na distinkci vnitřní a vnější řeči u Filóna Alexandrijského, Aurelia Augustina a Hanse-Georga Gadamera. S oblastí řeči je také úzce spojena problematika nevysloveného: otázka, jak k nevyslovenému v literatuře přistupovat. Jakým způsobem promlouvá v aktu interpretace nevyslovené? A není právě řeč, která zůstává nevyslovena, onen vnitřní logos, pravým pozváním k interpretaci?

Třetí kapitola se věnuje problematice rozumění. V této kapitole budu promýšlet sblížení dvou výše zmíněných hermeneutických přístupů – filosofického a normativního –

4 GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 34.

5 Zjevné například v Heideggerově pojetí hermeneutiky „velkého stylu“ vymezující se vůči metodologické hermeneutice Schleiermacherově, či v polemice Szondiho, v níž naopak volá po znovuoživení „materiálové“ (tedy normativně-metodologické), hermeneutiky, která by se od filosofických úvah vrátila zpět k textům a k aplikaci pravidel interpretace.

6 Pokorný a kol., *Hermeneutika jako teorie rozumění*, cit. d., s. 307. Také Frye upozorňuje, že literatura není ucelený soubor vědomostí, ale potřebuje vycházet z širšího filosoficko-historického rámce. Frye, *Anatomie kritiky*, cit.d., s. 12.

neboť fenomenologická filosofie přinesla analýzu rozumění, která může být dobrým základem pro literární interpretaci, bude-li takto pochopena a využita.

Cílem čtvrté kapitoly je uchopit (literární) text jako hermeneutický problém a odpovědět na požadavky, jež text svému čtenáři klade.

V základech první – teoretické – části práce stojí tři prosté otázky: Proč? Jak? Co? Proč vůbec interpretovat text, který už čteme? Jak tato interpretace probíhá? Jak vůbec rozumíme? Co je cílem interpretace? Jinými slovy: jaké důsledky přináší fakt, že to, co interpretujeme, je literární text?

Druhá část této práce je věnována interpretaci konkrétního literárního textu, a to poemu *Izák a Abrahám* ruského básníka Josifa Brodského. Tato část má za cíl prověřit a zároveň obohatit (v duchu hermeneutického kruhového pohybu) předchozí teoretické úvahy. Brodského poemu jsem vybrala z několika důvodů – jednak se jedná o text zpracovávající stěžejní starozákonní látku, jež byla široce recipována nejen židovskou, ale také křesťanskou hermeneutikou. Zároveň je Brodského báseň pozoruhodným textem hodným pozornosti. Dalším důvodem pro výběr této básně pro interpretaci byla vícejazyčnost v jejím pozadí (původní látka byla psána hebrejsky, v křesťanství přijímána řecky a latinsky, Brodský pak napsal báseň v ruštině), jež se dotýká problematiky překladu, a je tudíž také hermeneutickým problémem. V neposlední řadě to byly básníkovy úvahy o slově a řeči, které činí Izáka a Abrahama zajímavým textem pro literární interpretaci.

Tato práce obsahuje dvě přílohy: stručnou biografii Josifa Brodského a celý text interpretované básně v ruštině.

V diplomové práci používám dostupné (převážně české a anglické) překlady textů z řečtiny, hebrejštiny a latiny; pokud to však považuji za přínosné, přikládám také původní znění originálu. Snažím se tak dostat hermeneutickému požadavku pracovat s originálním jazykem textu, zvláště pokud se jedná o texty biblické.

I. Teoretická část

1. Literární hermeneutika na křižovatce

Jaké místo má interpretace ve vztahu k *ars interpretandi*? A kde je místo hermeneutiky literární, pokud se vůbec něco tak specifického dá vymezit? Pokud bych chtěla hermeneutiku definičně ohraničit, ať už z hlediska synchronního či diachronního, musela bych věnovat příliš mnoho úsilí podniku, jehož výsledek je už na začátku značně nejistý. Proto se v této práci nepokouším o historické syntézy, ale otevřeně přiznávám, že se v ní nachází pouze dílčí analýzy vybraných (i když ne náhodných) problémů literární hermeneutiky, které sice nutně vyžadují historické exkurzy, jež však v žádném aspektu neaspírají na úplnost. Činím tak nikoli z nedostatku úcty k hermeneutické tradici, ale naopak z této úcty, která nechce bagatelizovat historické koncepty tím, že se je bude snažit postihnout v definici či syntéze. Jak připomněl Joel Weinsheimer v komentáři k anglickému vydání Szondiho *Úvodu*: „Pod hermeneutikou si bylo možno během posledních dvou desetiletí, nemluvě o posledních dvou stoletích nebo posledních dvou tisíciletích, představit tolik věcí, že jakákoliv definice musí být buď vágní, dílčí, nebo zavádějící.“⁷

V téměř každé publikaci o hermeneutice je možné nalézt více či méně vyčerpávající přehled vývoje hermeneutického myšlení⁸ a tato obliba autorů v historických exkurzech svědčí o faktu, že se hermeneutika ke své vlastní tradici neustále obrací, čerpá z ní inspiraci a staví na konceptech z minulosti. Grondin oprávněně upozorňuje na úskalí takového počínání – hermeneutika tak může být zobrazována jako teleologický proces vycházející z antiky, transformující se v renesanci a romantismu a završující se ve filosofické hermeneutice dvacátého století. Takovouto prezentaci hermeneutiky (navíc v singuláru) nachází Grondin u Gadamera i Diltheye (v jeho slavném článku *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900), ovšem také Paul Ricoeur popisuje dvojí teleologický pohyb vývoje hermeneutiky (opět v jednotném čísle) – *deregionalizaci* (tedy zahrnutí lokálních odnoží do jedné obecné hermeneutiky) a *radikalizaci* (v níž jsou epistemologické zájmy nahrazeny ontologickými: v interpretaci už nejde o otázku poznání, ale o způsob bytí ve světě).⁹

Takovýto pohled je samozřejmě nutně zkreslující, popisuje sice proměnu jednoho významného směru myšlení, zároveň však odsouvá stranou množství dalších odnoží hermeneutického myšlení, například pokusy o *materiálovou* literární hermeneutiku Szondiho

7 Szondi, *Úvod*, cit. d., s. 168.

8 Obsáhlou bibliografii týkající se mj. vývoje hermeneutického myšlení podává Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, cit. d. 183–247.

9 RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky: eseje o hermeneutice*. Praha: Filosofia, 2004, s. 5. Ricoeur však alespoň poznamenává, v duchu základního předpokladu filosofické hermeneutiky, že k tématu nepřistupuje „zbaven všech předpokladů“ a nepokládá tedy nezaujatý výklad tématu.

nebo *rekonstruktivní hermeneutiku* Emilia Bettiho stojícího v opozici oproti hermeneutice gadamerovského ražení.¹⁰

Je zřejmé, že hermeneutickou teorii ani praxi nelze stavět bez opory v jejích historických konceptech, zároveň si však uvědomuji úskalí teleologizace historických úvodů a přikláním se spíše k chápání hermeneutiky jako velice proměnlivého hermeneutického myšlení¹¹ a její historický vývoj jako hledání různých (sebe)interpretací, ne jako směřování k (jedinému) správnému (metodologickému či teoretickému) přístupu.

Tak jako nelze definičně uchopit hermeneutiku jako celek, tím spíše nelze vymezit specifické místo literární hermeneutiky, neboť je zřejmé:

- a) samotnou otázkou literární hermeneutiky se zabývá pouze malá část teoretiků hermeneutiky (především Peter Szondi a Paul Ricoeur);
- b) zásadní podněty pro hermeneutické uvažování lze čerpat i od autorů, kteří se jako „hermeneutici“ neprofilují (např. Northrop Frye, Kenneth Newton), nebo se dokonce proti interpretaci přímo vymezují (Susan Sontag, Jonathan Culler);
- c) důležitým zdrojem inspirace pro hermeneutické uvažování je množství interpretací literárních textů, které hledají nové nebo neobvyklé, něčím zajímavé cesty k textu, i když mnohé z nich postrádají explicitní úvahy o své teoretické ukotvenosti;
- d) stěžejní pro teoretické literární úvahy jsou také východiska filosofické hermeneutiky, která se naopak většinou vůbec nevztahuje k otázkám literárních textů;
- e) konečně naprosto zásadní zdroje pak představuje biblická exegese a hermeneutika (ať už křesťanské nebo židovské provenience), která zásadním způsobem ovlivnila filosofický proud hermeneutiky a některé její koncepty lze rozvinout v teoretických úvahách i „interpretační praxi“ na poli hermeneutiky literární. Szondi upozorňuje, že „literární hermeneutika nemůže svá pravidla převzít z minulosti, tedy z před-filozofické hermeneutiky“, ¹² a to především z toho důvodu, že estetický charakter interpretovaných textů je pro literární hermeneutiku východiskem celé interpretace a nikoli pouze druhotným aspektem textu, k němuž je také přihlíženo. Zároveň je však zřejmé, že ačkoli starší biblická hermeneutika sleduje jiné cíle, promýšlí stejné otázky (slovo a

10 K tomu poměrně nový překlad Bettiho textu doprovázený obsáhlou studií Stanislava Sousedíka: SOUSEDÍK, Stanislav – BETTI, Emilio. Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky. Praha: Triton, 2008. Problematiku obtížného čtení Bettiho vystihuje NOAKES, Susan. An English Translation of Emilio Betti's "Teoria generale della interpretazione". *Modern Language Studies*, Vol. 12, No. 4, 1982.

11 Jak navrhuji HROCH, J. – KONEČNÁ, M. – HLOUCH, L. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010.

12 Szondi, *Úvod*, cit. d., s. 13.

řeč, vstřícnost k textu, kritérium interpretace), a je proto velmi cenným zdrojem podnětů.

Z neukotvenosti literární hermeneutiky vyplývá, že se mnohé její otázky budou pohybovat na pomezí několika disciplín. Kdyby podlehla literární hermeneutika pocitu výlučnosti, ztratila by potřebnou kontinuitu i mnohé zdroje inspirace.

1.1. Interpretace: jedna z cest

Práce týkající se hermeneutiky by si měla, nejlépe hned zkraje, položit jednu zcela oprávněnou otázku: Je interpretace vůbec plausibilní metodou, jak k textu přistupovat? Jak upozorňuje Miroslav Petříček, jedná se o téma značně problematické: interpretace je pochybná věc – když už máme před sebou nějaký text, který čteme, proč jej chceme ještě navíc interpretovat?¹³

Vůči teorii interpretace se, jak je všeobecně v literárněvědných kruzích známo, poměrně ostře vymezují někteří protiinterpretačně smýšlející literární vědci a někdy tak činí natolik argumentačně podloženým způsobem, že je potřeba vzít tyto hlasy přinejmenším na vědomí. Proč by literární hermeneutika vůbec měla existovat? Jaký je její přínos? To jsou první otázky, s nimiž se teorie interpretace – nepříliš úspěšně – potýká.

Jedním viditelným (možná až příliš viditelným) aspektem interpretace je fakt, že množství vyprodukovaných interpretací představuje měřítko akademické úspěšnosti. Problém vyjádřil český literární vědec Blažíček bonmotem, který v sobě nese jistou rezignaci: „Je většina literárních rozborů vůbec k něčemu? K něčemu určitě. Dostatečně bohatá společnost, která si může dovolit kulturu rozvinutou v celé šíři (mnohonásobně přesahující Platónem zavrhanou přebujelost obce), poskytuje vzájemně se respektujícím zasvěcencům nejrůznější způsoby obživy.“¹⁴

Blažíček tímto výrokem jistě nechtěl zakládat nárok na oprávněnost interpretačního přístupu v literární vědě, spíše v něm poukazuje na potřebu literárních vědců nějak si své interpretační počínání odůvodnit (a zároveň také na náročnost takového úkolu). Otázka „Má interpretace smysl?“ je navíc otázkou dvojitou, neboť nás nutí se hned vzápětí zeptat: „Co je to smysl?“ Tím se ovšem dostáváme do kruhu: snaha o rozumění (kterou v sobě interpretace nese) anticipuje smysl, dobrat se smyslu se však můžeme jen skrze rozumění.

13 PETŘÍČEK, Miroslav. *Mimetický aspekt interpretace*. In: *Umění včera a dnes na téma: interpretace*. [online] Česká televize, 29. 3. 2011. Dostupné také z: <<http://www.ceskatelevize.cz/porady/10000000002-umeni-vcera-a-dnes/video>> K tomuto tématu také Newton, *Jak interpretovat text*, cit. d., s. 12–14.

14 BLAŽÍČEK, Přemysl. *Kritika a interpretace*. Praha: Triáda, 2002, s. 328.

Heidegger o tomto kruhu nehovoří jako o bludném, ale naopak pronáší onu často citovanou větou, že rozhodující není *dostat se z kruhu ven, ale správným způsobem dovnitř*.

S otázkou po smyslu se dostáváme mimo okruh těžkých faktů a přísné vědy, stále se však pohybujeme v oblasti literárního bádání. Smysl, nebo alespoň lidská touha po jeho dosažení, je něco, s čím literární věda musí vypořádávat, pokud chce zůstat humanitní vědou. Smysl je obtížně verifikovatelný, a proto je jednodušší vyjádřit se o něm v negativních kategoriích: smysl textu dnes už nelze omezovat na pouhou intenci autora nebo soubor kulturních vlivů, stejně jako jej nenalezneme v preparaci „obsahu“ od „formy“ literárního díla, pokud by takové počínání vůbec bylo možné. Smysl textu nejspíš neexistuje ani *jen* jako význam, který do něj čtenář vkládá, jak navrhovaly některé radikální směry recepční estetiky. Jonathan Culler, literární vědec známý svým nepříliš příznivým postojem k literárním interpretacím, na jednom místě přesně vystihl nejvýraznější a nejzáhadnější rys literatury, „totiž fakt, že dílo může mít celou škálu významů, ne však jakýkoli význam.“¹⁵ Jakoby smysl bylo něco „více než nic“, ale „méně než něco“ (něco, co by se dalo uchopit slovy) – smysl se odehrává jako možnost dialogu mezi čtenářem a textem a interpretace je jedna z cest, jak tento rozhovor navázat.

1.2. Interpretace bez šablony

V polemice s jinými literárněvědnými přístupy (například strukturalismem nebo dekonstrukcí) se hermeneutika jistě nemusí hned stavět do defenzivní pozice a za každou cenu bránit „svoje“ východisko (už proto, že některé námitky proti interpretaci mohou být oprávněné a pro samotnou teorii interpretace přínosné). Tuto problematiku interpretační praxe vystihl Kenneth M. Newton – každý interpret je nucen pohybovat se v rámci jednoho zvoleného interpretačního přístupu, což však neznamená, že musí jiné přístupy odmítat: „Avšak vědomí rozdílů mezi literárněvědnými stanovisky a problémů, jež se skrývají za konflikty a diskuzemi, podněcuje interprety literárních děl na všech úrovních k tomu, aby kriticky uvažovali o své vlastní praxi. Připadá mi to pro literární vědu zdravé.“¹⁶

Boj mezi jednotlivými literárněvědnými frakcemi tedy může být pouze domnělý, na konflikty a (často vyostřené) diskuze se dá nahlížet jako na příležitost pro vyjasnění si vlastní teoretické pozice. Zajímavé podněty k otázce interpretace přináší například Susan

15 CULLER, Jonathan. Prolegomena to a Theory of Reading. In: SULEIMAN, Susan – CROSMAN Inge (eds.). *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*. Princeton 1980, s. 52.

16 NEWTON, Kenneth M. *Jak interpretovat text*. Olomouc: Periplum, 2008, s. 9.

Sontag ve slavné eseji *Proti interpretaci*. Interpret její text může číst jako upozornění na úskalí vlastního přístupu k literatuře a vymezit hranice a pravidla své metody.

Sontag tvrdí, že interpretace je moderní způsob, jak něčemu rozumět.¹⁷ Naráží mimo jiné na fakt, že literární bádání ve dvacátém století vyplavilo obrovské množství interpretací literárních textů různé kvality, v nichž se lze jen s velkými obtížemi orientovat. Mnohé z těchto počinů navíc mají své těžiště v oblastech s literaturou nepříliš souvisejících, a tak se můžeme snadno seznámit s interpretacemi freudovskými, feministickými, marxistickými, fenomenologickými. Dobrým příkladem je dílo Franze Kafky, které je dnes čtenáři zahaleno clonou interpretací, jichž se však interpret tonoucí v Kafkově podivném světě rád chytá jako stébla: pod záplavou dalších a dalších interpretací lépe „porozumíme“ Kafkovi, pokud podlehneme přesvědčení, že jeho prózy říkají složitým a enigmatickým způsobem něco, co lze vyjádřit jednoduše a přímo: interpretace se potom omezuje na hledání klíče. Pokud jej nalezneme, fragmenty Kafkova textu do sebe zázračně zapadají, docházíme k úlevnému porozumění. Je to velké pokušení – možnost zkrotit literaturu do podoby nám blízké, bezpečné a rozuměné, ať už použitím „filtru“ náboženského (Kafka jako židovský mystik), ideologického (K.-ův marný boj s byrokracií) nebo biografického (Kafkův problematický vztah s otcem). Úskalí tohoto přístupu vystihuje i Northrop Frye, který připomíná, že literární badatel musí vycházet z postulátu a axiomů literárního rámce, neboť v opačném případě hrozí, že se literatura dostane „pod nábožensko-filosofický barevný filtr, v němž někteří básníci vyniknou, zatímco jiní se budou jevit jako temní a nedokonalí.“¹⁸

Námítky Sontag i Fryeho literární hermeneutice připomínají, že by se z interpretace nemělo stát čtení literárního díla přes určitou názorovou šablonu. Jedním z podstatných hermeneutických přínosů je však vědomí, že pozice, z níž interpretuji, nemůže a ani nechce být „vědecky neutrální.“ Už samotný výběr interpretovaného textu je mým názorovým ukotvením podmíněn a měla bych jej na vhodném místě (alespoň sama pro sebe) reflektovat. Problematické ovšem je, když je text názorovému filtru podřízen a výhradně z tohoto hlediska posuzován – takové počínání se pak stává „monologickou“ formou

17 SONTAG, Susan. *Against interpretation and other essays*. New York: Picador, 2001, s. 9. Sontag zde výslovně hovoří o interpretaci literárních textů, kterou definuje jako vědomý akt myšlení, jenž aplikuje určitý kód, pravidla interpretace.

18 Frye, *Anatomie kritiky*, cit.d, s. 22.

interpretace.¹⁹ Pozitivní vymezení tohoto problému by tedy mohlo znít: v interpretaci jde o to navázat s textem dialog, text je v interpretaci cílem, nikoli prostředkem.

1.3. Interpretace jako komplexní akt

Také Kenneth Newton prohlašuje, že interpretace jako „detailní čtení celého díla“ je široce rozšířena až od dvacátého století, neboť „hlavní rozdíl mezi moderní literární vědou a myšlením o literatuře ve starších obdobích tak spočívá v tom, že většina dřívějších myslitelů nechápe interpretování textu jako něco, co by se lišilo od čtení a rozumění. Pouhé rozumění významu jazyka textu, jeho kulturním odkazům, literárnímu stylu, k němuž patří – např. k lyrice, dramatu či epice –, badateli umožňuje, aby na tento text odborně reagoval; žádná další interpretace není potřeba.“²⁰ Podle Newtona je „moderní“ interpretace až ucelený systém přístupu k dílu, ale ne ve smyslu již zmiňovaného „čtení přes šablonu.“ Modernost a ucelenost interpretace spočívá v rozšíření „odborných reakcí“, poznámek z četby a bonmotů do jediného soustředěného aktu.

Tento pohled ještě více osvětlí opět Sontag, která interpretům vyčítá, že při své práci „extrahují“ z textů některé jejich elementy a tvrdí: „Podívejte, nevidíte, že X je ve skutečnosti – nebo že ve skutečnosti znamená – A? Že Y je ve skutečnosti B? Že Z je ve skutečnosti C?“²¹ Jistě, hermeneutický akt se děje v čase – literární interpretace se vytváří postupně, interpret promýšlí jednotlivé prvky textu do určité míry nezávisle na prvcích předchozích, zároveň je však nezbytné, aby se „vytržené“ elementy do textu, v duchu kruhového (nebo možná spirálového) pohybu zase vracely. Interpretace tak v sobě zahrnuje moment poučeného čtení, které se vztahuje k celku díla, z něj vychází a k němu se přes analýzu jednotlivých prvků textu opět vrací.

1.4. Čtení – rozumění – interpretace

Vraťme se ještě jednou k Petříčkově otázce z úvodu: proč text interpretovat, když už jej čteme? Je literární interpretace dalším stupněm čtení a rozumění? Pokud ano, jaký je rozdíl mezi těmito třemi termíny? Chci-li na otázku po oprávněnosti interpretace odpovědět, musím se alespoň pokusit o rozlišení výše zmíněných pojmů, což je však znesnadňováno skutečností, že literárněvědné bádání (včetně toho hermeneutického) většinou jen neochotně definuje termíny, s nimiž operuje. Zmíněné tři aspekty vztahu čtenář – text, tedy

19 Tak také pojmenoval Kenneth Newton vlivný text z oblasti feministické literatury, *Sexual Politics* od Kate Millett. Newton, *Jak interpretovat*, cit.d., s. 199.

20 Newton, *Jak interpretovat*, cit.d., s. 12.

21 Sontag, *Against interpretation*, cit.d., s. 5.

čtení – rozumění – interpretace, jsou si navíc v mnoha ohledech blízké, a někdy se dokonce používají jako synonyma.

Hermeneutika rozlišuje dvojí čtení. Tím prvním je míněna situace, kdy něco čtu, „ale vůbec tomu nerozumím.“ Každý pedagog-elementarista by dal za pravdu tvrzení, že čtení a rozumění jsou dva rozdílné procesy. Také student potýkající se s odborným vědeckým textem je v podobné situaci – kdyby ovšem odložil všechny knihy, které mu po prvním přečtení nedávají racionální smysl, vyhnul by se přesně tomu druhu intelektuální námahy, jež by mu pomohl orientovat se ve svém oboru.²² Dobře se problém čtení, které ještě není rozuměním, ukazuje v oblasti hudební: je velký rozdíl mezi interpretací skladby a „čtením z not,“ které znamená schopnost přehrát noty tak, jak jsou napsané, převést je do zvukové podoby, aby měl hráč představu o tom, jak skladba zní. Jde však o čtení mechanické, nepracuje se při něm příliš s frázováním, dynamikou, barvou tónu, není v něm prostor pro umělecké rozumění hudby jako celku.

Druhý stupeň čtení, které už je zároveň rozuměním, popisuje Gadamer. Právě toto čtení stojí v ohnisku literární hermeneutiky a zkušenosti s uměním vůbec (až na specifický případ čtení z not). V tomto čtení se završuje smysl textu, je v něm přiváděno dílo k sobě samému, zároveň však není re-produkcí, zdvojením. V reprodukci vzniká – jak se tomu děje například v dramatu nebo v hudbě – nová smyslová realita, nové dílo. Rozumějící čtení v sobě zakouší jen *intimní radost ze smyslu*, jenž dochází naplnění své potenciality.²³

Při pokusech o vytvoření distinkce mezi pojmy čtení a interpretace jsem dospěla k názoru, že interpretace pak spočívá především v určitém odstupu od čtení díla, který Northrop Frye naznačil jako potřebu „induktivního skoku“ – tak jako fyzik nestuduje přírodu ale fyziku, tak vlastně také student literatury nestuduje literaturu, ale literární vědu nebo teorii.²⁴ Tento odstup nemůže být vědecky sterilní a čistě racionální, naopak – vychází z vlastní s čtenářské zkušenosti, v níž dílo čtenáře oslovuje, jak to vyjádřil Blažíček: „Čtenář je stržen do oživujícího proudu umělcovy obraznosti, interpret, skutečný interpret, tj. citlivý a pozorný čtenář schopný reflektujícího odstupu, se z určitého úhlu snaží komplexní výdobytek čtenářského prožitku osvětlit a zafixovat v jeho osobité povaze a obecném obsahu.“²⁵ Kromě zmíněné potřeby odstupu a snahy o ucelenost interpretace je zde akcentován ještě jeden stěžejní moment: interpret je stále ještě především čtenář – to

22 Jak podotýká KOŤÁTKO, Petr. *Interpretace jako sféra vstřícnosti. Kritický sborník*. 2000, č. 19, s. 32–41.

23 GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda II: dodatky, rejstříky*. Praha: Triáda, 2011, s. 23–28.

24 Srov. Frye, *Anatomie kritiky*, cit. d., s. 18n.

25 Blažíček, *Kritika a interpretace*, s. 332.

znamená, že ve svém snažení vychází z textu a vrací se opět k němu, snaží se jej uchopit v jeho osobitosti a celistvosti, interpretace vznikají jako hledání nových nebo zajímavých možností, jak do textu vstoupit.

Po shrnutí úvah lze tedy předložit pracovní definici interpretace: Interpretací rozumím tvůrčí vstřícný přístup k textu vycházející ze situovanosti interpreta (jež však zároveň chce tuto situovanost s poučeným odstupem reflektovat) a snažící se o vyváženost a ucelenost. Druhým dechem přiznávám, že k celému interpretačnímu úsilí přistupuji s důvěrou (Ricoeur hovoří o hermeneutice důvěry), kterou vkládám ve smysluplnost takového počínání.

2. Otázka řeči

*Za žádnou pravdu na světě.
Ale jestli chceš,
za malý pětník ticha.*

— Jan Skácel, *Chvilé*²⁶

Veškerá literatura i literární bádání se dějí v řeči – k tomuto tvrzení nelze nic důležitého přibrat nebo ubrat, otázka řeči je pro literární vědu natolik zásadní, že by bylo nejjednodušší se jí obloukem vyhnout. Hermeneutika (ať už se jedná o její literární, filosofickou nebo biblickou podobu) se však k problému řeči neustále vrací, přestože jej nelze postihnout v jeho šířce ani hloubce. Důležitá otázka, které se hermeneutické myšlení napříč svým širokým spektrem věnuje, je propojenost toho, co myslíme a cítíme, co *máme na srdci*, s tím, co *nahlas vyslovíme*. Otázka vysloveného a nevysloveného je zásadní pro literaturu, neboť při čtení (a o to více při interpretaci) rozumíme právě tak tomu, co je vysloveno, jako tomu, co zůstává nevysloveno. Dobře toto rozumění nevyslovenému ukazuje Umberto Eco, když cituje text italského humoristy Achilla Campanily, v němž postavy nejdříve říkají méně, než je nutné k pochopení situace, nakonec však sdělují i to, co je nadbytečné:

„Kam pojedeme?“ Kůň napjal uši s pochopitelným znepokojením.

„To vám nemohu prozradit,“ vykřikl Gedeon, který střežil tajemství své výpravy.

Drožkář nebyl zvědavý a nenaléhal. Setrvali na místě a kochali se vyhlídkou. Po několika minutách Gedeon zamumlal: „Na hrad Fiorenzina!“ Kůň se zachvěl a kočí se zeptal:

„Tak pozdě? Dojedeme v noci.“ „To je pravda,“ zabručel Gedeon, „pojedeme radši zítra ráno.

Přijďte pro nás přesně v sedm.“ „S kočárem?“ zeptal se kočí.

Gedeon se zamyslel. Pak řekl:

„Ano, bude to tak lepší.“ Zamířil k penziónu, ale ještě jednou se otočil a křičel na kočího:

„Abych nezapomněl: taky s koněm!“ „Jo?“ řekl kočí překvapeně. „Jak chcete, mně je to jedno.“²⁷

Komičnost celé situace spočívá v tom, že Gedeon připomíná drožkáři, aby ke kočáru nezapomněl také koně. Pomáhá nám uvědomit si na tomto případě extrémní výřečnosti, kdy je vysloveno více, než kolik je potřeba, eliptičnost nejen řeči, ale také lite-

26 SKÁCEL, Jan. *Smuténka*. Praha: Práce, 1990, s. 38.

27 CAMPANILE, Achille. *Za všechno může kapitán*. Praha: Odeon, 1979. s. 130–131. Cit. dle ECO, Umberto. *Šest procházek literárními lesy: přednášky na Harvardově univerzitě*. Olomouc: Votobia, 1997, s.10.

rárního vyjádření. Eco dodává, že míra eliptičnosti příběhu (tedy jeho spád), to je dána typem čtenáře, jemuž je určen.²⁸

Nevyslovené stejně dobře funguje i v poezii, literární jazyk obsahuje obojí, mlčení i slova, což dobře charakterizuje rčení „číst mezi řádky“.

Vztah myšleného a hmotného, nevysloveného a vysloveného, je jednou z oblastí, jíž se hermeneutika zabývá. Inspirativní je přitom v tomto směru hermeneutika biblická, jejíž koncepty navazuje i hermeneutika dvacátého století, včetně té literární. V jakém vztahu je mlčení a mluvení, vyslovené a nevyřčené? Převáděno do řeči literárního bádání, v jakém vztahu je to, co měl autor „na srdci“ (jak se ještě ukáže, lze tento slovní obrat chápat ještě jinak než v přísně psychologickém smyslu), s tím, co čtenář čte a interpret interpretuje? Jak uchopit „mlčící“ řádky textu? Jak tento vztah nahlédnout a jakým způsobem jej zohlednit při interpretaci?

2.1. Univerzalita řečeného

Jean Grondin uvádí tři významové směry slovesa *ερμηνευειν*: vyjadřovat, vykládat a překládat. Ve všech třech případech shledává podobný, „na rozumění zacílený pohyb ducha“:²⁹ Vyjadřováním jsou myšlenky převáděny do slov, zatímco vykládáním jsou ve vyslovených slovech, řečeno banálně, dohledávány myšlenky. Je potřeba také připomenout, že vyřčené slovo není izolované, samo v sobě se vykládající, ale ukrývá celé univerzum slova (jazykem Gadamerovým: slovo je zakomponované do nikdy nekončícího dialogu otázky a odpovědi). Když Grondin vymezuje významový okruh řeckého *hermeneia* a latinského *interpretatio* i jejich vzájemnou provázenost, cení si právě plodného spojení řeči a myšlení jako náhledu, který si musí současná hermeneutika (tedy především filosofická hermeneutika gadamerovského ražení) znovu dobýt, chce-li si obhájit svůj nárok na univerzalitu.³⁰

2.2. Vnitřní slovo: „On bude tobě ústy a ty budeš jemu Bohem“

V dialogu *Sofistés* se dozvídáme z úst Cizince z Eleje, že myšlení [*διάνοια*] a řeč [*λόγος*] je jedno a to samé, pouze tomu prvnímu, což je tichý vnitřní rozhovor duše se sebou, bylo dáno zvláštní jméno: myšlení.³¹ Koncept vnitřní řeči je rozvinut také v doktríně o dvou *logoi*, totiž *logos endiathetos* a *logos proforikos*, které bylo pravděpodobně prvně

28 Eco, *Šest procházek*, cit. d., s. 10.

29 Grondin, *Úvod*, cit. dílo, s. 36.

30 Tamtéž, s. 36–40.

31 *Sofistés*, 263 e 3–5.

formulováno stoiky³² a rozsáhle používáno ve spisech Filóna Alexandrijského. Ten kladl důraz na rozdíl mezi „vnitřní řečí“ (λόγος ἐνδιάθετος)³³ a „řečí vyslovenou“ (λόγος προφορικός), které však byly úzce spojeny, neboť vnější, vyslovená řeč je prostředkem, jímž se vyjadřují plody či produkty „vnitřní“ řeči duše.³⁴

Jak uvádí Adam Kamesar,³⁵ u Filóna se tento koncept objevuje při alegorické interpretaci některých pasáží *Tanachu*, hebrejské bible, nejčastěji v obraze dvou bratrů, Mojžíše a Árona. Mojžíš, stěžejní postava judaismu, je v rabínském judaismu považován za největšího z proroků,³⁶ neboť k němu mluvil Hospodin, jako když mluví člověk ke svému příteli, tváří v tvář (srov. Ex 33,11).

Ve Filónově pojetí symbolizuje Mojžíš *logos endiathetos*, tedy vnitřní slovo, a to v kontextu verše Ex 4,10. V něm Mojžíš Hospodinu namítá, že není ten pravý člověk, jenž by měl za celý lid Izrael mluvit před faraonem: „Prosím, Panovníku, nejsem člověk výmluvný; nebyl jsem dříve, nejsem ani nyní, když ke svému služebníku mluvím. Mám neobratná ústa a neobratný jazyk.“³⁷ Z biblického textu také dále vyplývá, že Mojžíš Boží poslání odmítá; Hospodin ovšem nesnímá z Mojžíše jeho úkol, pouze připouští, aby za něj mluvil Áron: „Budeš k němu mluvit a vkládat mu slova do úst. Já budu s tvými ústy i s jeho ústy a budu vás poučovat, co máte činit. On bude mluvit k lidu za tebe, on bude tobě ústy a ty budeš jemu Bohem.“ (Ex 4,15–16). Mojžíšův bratr, symbolizující *logos proforikos*, je zde nástrojem vnitřního slova Mojžíšova, jenž je ovšem opět jen nástrojem v rukou Božích.

Výše zmíněná distinkce byla užitečná, když ji Filón konfrontoval s fenoménem Božího zjevení Mojžíšovi: Filón pravděpodobně nesdílel víru rabínského judaismu, že Bůh mluvil přímo k Mojžíšovi, že mu obsah zjevení „diktoval“ ve formě slov. Zdá se spíše, že podle Filóna mluví Hospodin v Mojžíšovi, který představuje vnitřní řeč a jemuž je obsah zprostředkován způsobem jiným než ve formě artikulovaného sdělení. Proto také bylo

32 Srov. POHLENZ, Max. Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa. *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939, Band 3, Nr. 6., s. 151–198.

33 Nebo „vnitřním rozumem“, v němž myšlení a řeč pramení. Srov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 50.

34 KAMESAR, Adam. The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* [online]. 2004, vol. 44, n. 2, s. 163 – 164 [cit. 2013-04-18]. Dostupné z: <<http://web.duke.edu>>

35 Tamtéž, s. 164.

36 Nadřazené postavení mezi proroky vyjadřuje např. 7. článek z Třináct článků víry středověkého židovského filosofa Mošeho ben Maimona.

37 V hebrejském znění פֶּה וְכַבֵּד לְשׁוֹן, Mojžíš je tedy doslova „těžkopádných rtů a těžkopádného jazyka“.

potřeba služeb Áronových, který převedl obsah zjevení lidem.³⁸ Mojžíš nedokáže předat Boží sdělení nejen proto, že je v řeči neobratný, ale také není způsobilý mluvit,³⁹ a Filón dokonce upozorňuje, že podle některých biblických míst je Mojžíš zcela bez řeči (ἄλογος), tedy ne nerozumnou bytostí, ale selhávající ve svých pokusech užít svého *logu*, v němž je obsažena pravá moudrost. Mojžíš postrádá prostředek, kterým by v proudu řeči ono vnitřní sdělení formuloval. Potřebuje Árona, s nímž teprve oba představují „symboly dvou základních prvků lidské řeči, bez jejichž vzájemné součinnosti není možné žádný logos vůbec vyslovit.“⁴⁰

Filónovy úvahy o logu výrazným způsobem ovlivnily křesťanskou filosofii. Také pro literární uvažování je koncept vnitřního a vnějšího slova, které v řeči existují společně a neoddělitelně, inspirativním podnětem – i když v jiném kontextu, než v jakém byl promýšlen helénistickým židovským učencem. Tento koncept přijímá Augustin a s jeho spisy se pojem vnitřní slovo, *verbum cordis*, dostává do hermeneutického myšlení naší doby.

Dílo biskupa z Hippo, Augustina Aurelia, kterého si Heidegger ve svých přednáškách cenil pro první „hermeneutiku velkého stylu“⁴¹ znamená v dějinách interpretace zásadní milník.

2.3. Augustinovy podněty

Augustinus přijímá koncept vnitřní a vnější řeči: „Když mluvíme, musí se to, co máme na mysli, stát zvukem (označujeme to jako řeč), aby se slovo, které máme na srdci, dostalo tělesným sluchem k duši naslouchajícího.“⁴² Křesťanskému učenci však jde především o problém teologický, na základě distinkce vnitřní a vnější řeči řeší otázku vtělení. Jak může být Kristus, Bůh-Syn, chápán jako *verbum*, čili *logos*, aby zároveň nebyl přijímán jen jako smyslové zvnějšnění Boha? Tato teologická úvaha, jak se ukáže, posouvá otázku vnitřního slova do nového světla a inspiruje filosofii jazyka i hermeneutiku.

Augustin pracuje s konceptem znaku (*signum*) a slova (*verbum*). Na vrub znaku připisuje schopnost způsobit dvojí představu: vedle té, jež je vyvolána v mysli prostřednictvím smyslů, vyvolává ještě „něco jiného“. V případě znaků pak, říká Augustin, nemáme

38 Kamesar, *The Logos*, cit.d., s. 164. Autor v článku dále poukazuje na to, že Filón mohl být ovlivněn starší židovsko-helénistickou tradicí, a zajímavým způsobem tuto tradici sleduje.

39 V hebrejském originále עָרַל שְׂפָתָיו, tedy „neobřezaných rtů“ (Ex 6,12)

40 Srov. Šedinovu studii k českému překladu ve Filón, *O stvoření světa*, cit.d., s. 50.

41 HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe*. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, s.12n.

42 Augustinus Aurelius. *Křesťanská vzdělanost. De doctrina christiana*. I, XIII. Výraz „slovo, které máme na srdci“ v lat. orig. „verbum quod corde gestamus“.

hledět na to, čím jsou, ale právě na to, co označují. Přestože znaky působí na všechny smysly (např. v přijímání eucharistie působí znamení Boží vůle prostřednictvím smyslu chuťového), nejvíce znaků přijímá jednoznačně sluch, neboť právě sluchem pojmáme slova, jež jsou nejrozšířenějšími znaky, neboť „slova zaujala v lidské společnosti absolutně první místo jako znaky pro všechny duševní pochody, které chce někdo vyjádřit.“⁴³ Proč právě slova jsou tak významným znakem? Jsou způsobem, jak mohou lidé vyjadřovat myšlenky, odkazovat k nějaké věci, kterou může posluchač pochopit, když ji mluvčí prostřednictvím slova-znaku vyjádří. Existuje ovšem ještě jeden důležitý aspekt řeči: prostřednictvím slova-znaku se může slabá lidská vůle (*voluntas*) v Písmu svatém seznamovat s myšlenkami a vůlí jeho pisatelů, kteří v něm vyjadřují vůli Boží.⁴⁴

Lidská intence tedy směřuje k hledání významů slov, nekončí však v psychologii (jehož cílem je zjistit, co ten druhý myslí), nýbrž v dalším uvažování psychologické pojetí slova překonává. Úsilí čtenářů Písma se soustřeďuje na vůli Boží. V rozhovoru pak jde především o vnitřní slovo, jež ovšem neznamená pouhou mentální představu v mysli jednotlivce, nýbrž je součástí nevyslovené (či před-vyslovené) řeči srdce. To je důležitý moment: interpret se ve slově jednak snaží pochopit (*intelligi*), k čemu znak odkazuje, zároveň si však s pouhým intelektem nevystačí, pokud chce uchopit také vnitřní slovo, *verbum cordis*.

Vrátíme-li se ještě jednou k citátu z první knihy Augustinovy *Křesťanské vzdělanosti*, všimněme si výrazu „slovo, které máme na srdci“ („*verbum quod corde gestamus*“) a analogie, již autor dále podává: „Když mluvíme, musí se to, co máme na mysli, stát zvukem, aby se slovo, které máme na srdci, dostalo tělesným sluchem k duši naslouchajícího. Stejně jako myšlenka se v tento zvuk nepromění, ale zůstává sama sebou, bez jakékoli újmy nebo změny na sebe bere formu řeči, tak také se stává tělem Slovo Boží, aby v nás přebývalo.“⁴⁵

Augustin řeší teologický problém, jehož nepromyšlení by mohlo vést k trinitárnímu subordinacionismu. Tvrdí, že slovo, které se v dějinách zhmotňuje, není to slovo, jež je u Boha věčné. Tak jako se slovo, jež máme na srdci, nepromění v pouhý zvuk, tak se Bůh-Syn nepromění ve své historické působení v hmotném těle. Když na sebe vnitřní slovo bere formu řeči (tedy zhmotňuje se do slova, jež rozechvívá vzduch), sice se tak děje „bez

43 Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, II, III. 4. Výsadní pozici mezi znaky přiznává Augustin slovům na několika dalších místech této kapitoly.

44 Tamtéž, II, V, 6.

45 Tamtéž, I, XIII

jakékoli změny nebo újmy“, zůstává však zároveň stále tím, co má mluvčí na srdci. Augustin své čtenáře nabádá, aby v případě pozorování znaku nesměřovali svou pozornost na znak sám, ale právě na to, co označuje. V případě znaku-slova je to slovo, které má mluvčí na srdci.

Zůstaneme-li pak ještě chvíli u analogie mezi slovem a Kristem, můžeme pokračovat v uvažování ještě o krok dále, přestože tak Augustin v *Křesťanské vzdělanosti* nečiní. Kristus jako zhmotnělé Slovo je na tomto světě sám,⁴⁶ představuje však jednotu a nedělitelnost Boží trojice.⁴⁷ Analogicky také vyslovené slovo zůstává zároveň součástí nevyslovitelné vnitřní jednoty, z níž pramení všechno myšlení i řeč.⁴⁸ Výše zmíněná analogie je sice pro další hermeneutické uvažování lákavá, není však zcela vyvážená – zatímco Boží slovo zůstává jednotné dokonale (i když je podstatou této jednoty *mysterion*), v případě lidské řeči k jednotě vysloveného a nevysloveného nedochází často. Kdy se nám podaří říci opravdu to, „co máme na srdci?“

Augustinovo uvažování o znaku a slovu přináší zajímavé pohledy na otázky nastíněné v úvodu druhé kapitoly – slovo v sobě zahrnuje pluralitu, která umožňuje dialog myšlení, řeči, vysloveného i nevysloveného. Z této jednoty vnitřního logu vychází Gadamerův dialogický koncept řeči.

Zároveň se však, právě v oné nedokonalé analogii slova-znaku v řeči lidské, nastiňuje ještě jedna cesta, méně obvyklá a probádaná, po níž se ovšem může hermeneutika také vydat – tematizace nerozumění a nedosažení shody.

2.4. Cesta první: Univerzalita otázky a odpovědi

Rozumění vždy již předchází tázání, neboť bez otázky nemůžeme dospět ke zkušenosti, říká Gadamer v *Pravdě a metodě*. A ještě jinými slovy: když chceme něco vědět, musíme se zeptat na to, co nevíme (a tedy připustit, že něco nevíme).⁴⁹ Lze samozřejmě namítnout, že existují „otázky“, jež v sobě tuto intenci neobsahují. Fráze „položme si otázku“ vycházející z úst řečníka stejně jako interpreta může také znamenat, že si nikdo

46 Snad nejexplicitněji je tato samota vyjádřena ve větě z kříže „Eli, Eli, lema sabachthani?“ Mt 27,46.

47 „Tak Otec, Syn a Duch svatý jsou jeden každý Bohem a všichni dohromady jsou jediný Bůh, jeden každý z nich je celá podstata a všichni dohromady jsou jediná podstata.“ Augustin, *Křesťanská vzdělanost*, I, V, 5.

48 Paralela s takovým konceptem slova by se mohla vysledovat v pojmu symbol, jenž není pouhým prostředkem označujícím k něčemu mimo sebe, ale má vlastní smyslové bytí, které však odkazuje k bytí nadsmyslovému. Srov. GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010, s. 78.

49 Tamtéž, s. 314 n.

otázku neklade, ale mluvčí má přichystanou odpověď, kterou chce pomocí takto „falešné“ otázky legitimizovat. O takových případech zde nebude řeč, ostatně Gadamer tvrdí, že řečnická nebo pedagogická otázka vlastně otázkou ve vlastním smyslu není.⁵⁰

Na nedostacích řečnické otázky se také dobře osvětluje podstata dialogu: Otázka v pravém slova smyslu znamená určitou otevřenost: chci-li, aby mě navštívili hosté, nechám otevřené dveře. Stejně tak je to s otevřeností v rozhovoru: pokud k němu přistupuji s otevřenou otázkou, znamená to, že chci očekávanou odpověď vzít vážně, zabývat se jí (aniž by to nutně muselo znamenat, že ji přijmu za svou a ztotožním se s ní). Otevřená otázka začíná dialog, který by měl být prostorem setkání.⁵¹ Gadamer se k problematice otázky a odpovědi stále vrací a dochází k jasnému závěru: „Kdo chce rozumět, musí se tázat.“⁵² Umět se správně ptát je jednou ze základních kompetencí interpreta. Jak ovšem poznamenává Gadamer s odkazem na platónský dialog *Protágoras*, ptát se je obtížnější než odpovídat.⁵³ Bytostnou povahou rozumění je dialog, který je však ze své podstaty otevřený – jednak v otevřenosti naslouchajícího vzít vážně to, co uslyší, jednak v neuzavřenosti rozhovoru. Rozhovor nikdy úplně nekončí: můžeme jej přerušit, když se nám zdá, že nemáme co říct nebo že jsme už řekli všechno, z podstaty řeči však slova zůstávají otevřená pro další slova. V Gadamerově pojetí se řeč odehrává v prostoru nekonečného rozhovoru.⁵⁴

Gadamer v eseji *Řeč a rozumění* z roku 1970 úvodem píše: „Všechny fenomény dorozumívání, rozumění i nedorozumění, jež tvoří předmět takzvané hermeneutiky, jsou [...] řečové,“ a stupňuje tuto tezi do radikálnější podoby, když tvrdí: „Řečový charakter nemá pouze dorozumívání mezi lidmi, nýbrž i proces samotného rozumění – dokonce i tehdy, když se obrací k mimořečovému nebo naslouchá vyhaslému hlasu psaného písma: i takové rozumění je řečovým dějem.“⁵⁵ Když nám něco „vezme řeč“ nebo když naopak prožíváme „tiché rozumění“ – to vše jsou podle Gadamera mody řeči.

50 I když zkušený pedagogové by snad Gadamerovi namítli, že i oni mohou klást „otevřené“ otázky, v níž prostor pro odpověď opravdu přenechávají svým žákům (a nemají jasnou představu o tom, co chtějí slyšet).

51 Tamtéž, s. 316. Gadamer tvrdí, že by se dialog měl vést tak, aby se partneři navzájem nemíjeli. O obtížnosti takového úkolu však svědčí reálná debata dvou humanitně vzdělaných akademiků (z nichž alespoň jeden měl dobrou vůli k rozumění) během konference Goethe-Institutu roku 1981 v Paříži (mám na mysli samozřejmě samotného Gadamera s Derridou), kterou Grondin označil za rozhovor dvou hluchých. Srov. Grondin, *Úvod*, cit. dílo, s. 169.

52 Gadamer, *Pravda a metoda*, cit.d., s. 325.

53 Tamtéž, s. 314.

54 GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s.28.

55 Tamtéž, s. 30.

Abychom však tento paradox mohli nahlédnout, je třeba se nejdříve oprostít od pojetí rozumění jako jakéhosi nástroje, ke kterému sáhneme až tehdy, když narazíme na nějaké nedorozumění. Výchozím bodem Gadamerovy filosofie (alespoň v prvním díle *Pravdy a metody*) je naopak původnost srozumění, kdy „řeč a dorozumění jsou naprosto propojené a neoddělitelné, vzájemně svou existencí závislé.“⁵⁶ Srozumění je starší a původnější, proto každé překonání nerozumění je návratem do původního stavu. Tyto Gadamerovy závěry jsou však značně provokativní a působí jako „červený hadr“ na býka pro všechny ty, kteří hermeneutickou oblast univerzálního srozumění nepovažují za své východisko.

Gadamer přisuzuje řeči univerzálnost právě proto, že se veškeré rozumění v řeči odehrává a řeč do rozumění spěje, neboť právě ona je „pravým středem lidského bytí,“ ale jen tehdy, pokud ji vidíme ze správné perspektivy: „Musíme ji ovšem vidět v té oblasti, kterou sama vyplňuje, v oblasti lidského spolubytí, v oblasti dorozumění vždy znova vzrůstající shody, jež je pro život stejně nezbytná jako vzduch, který dýcháme.“⁵⁷ Z tohoto pojetí řeči pak vztahuje nárok na univerzalitu pro celou hermeneutiku: tento Gadamerův závěr je však spíše zneklidňující než poučující. Také Gadamerův žák, Jean Grondin, problém univerzality hermeneutiky mučivě promýšlel. Když se Gadamera, jak vzpomíná, jednou v heidelberském lokále na tuto věc zeptal, dostal odpověď: „Univerzalita spočívá ve vnitřní řeči, v tom, že nelze říci všechno. Nedá se vyjádřit všechno, co je v duši, onen *logos endiathetos*.“⁵⁸ Gadamer zde jistě nehovoří o nějakém psychologickém konstruktu, ale tento náhled získal, jak sám přiznává, z Augustina. Skrze slovo může posluchač jednak pochopit (*intelligi*), k čemu odkazuje mluvčí, slova však také vtahují posluchače k řeči, kterou *má* mluvčí *na srdci*. Pokud pak Augustin hovoří o rozumění Písmu, jasně definuje, že úkolem interpreta není rozumět intenci autora textu, ale vůli Boží, která skrze Písmo promlouvá. Řeč se tedy nevyčerpává ve slovech vyřčených, ale nese v pozadí univerzální jazyk řeči srdce, vnitřní i vnější slovo koexistují společně jako Áron s Mojžíšem.

2.5. Cesta druhá: Tematizace neporozumění

Jak již bylo naznačeno, koncept *verbum cordis* nastiňuje dvě možné cesty: první možností je tematizace univerzality řeči, kterou Gadamer vidí jako oblast stále vzrůstající

56 KONEČNÁ, Magdalena. *Řeč a porozumění*. Brno: Marek Konečný, 2007, s. 27. Tak Konečná vysvětluje Gadamerův koncept oblasti vždy vzrůstající shody v univerzální řeči.

57 Gadamer, *Člověk a řeč*, cit.d, s. 28–29.

58 Grondin, *Úvod*, cit.d, s. 9.

shody, druhou cestu představují úvahy o nerozumění, jež s sebou řeč nese a které rozvádí Johann Martin Chladenius a především Fridrich Schleiermacher.

Johann Chladenius, představitel hermeneutiky ze století osvícenství a autor *Úvodu ke správnému výkladu rozumných řečí a spisů* (*Einführung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742), v předmluvě své knihy nastiňuje, že chce předložit návrh všeobecného umění interpretace, které je vhodné pro všechny druhy knih – s dodatkem, že text Písma svatého tento rámec z pochopitelných důvodů přesahuje. Chladeniova teorie výkladu v sobě nese snahu o univerzalitu, jíž si tolik cení teoretici dvacátého století. Rozčleňuje temná místa textu na ta, jimž se má věnovat filolog (jako učitel jazyků, který doplňuje nedostatečné jazykové znalosti čtenáře), kritik (ten si všímá např. editorsky nepřesných míst) a konečně hermeneut, jehož kompetencí jsou texty, které jsou editorsky a gramaticky srozumitelné, nevyskytují se v nich žádné dvojznačnosti, ale přesto jim čtenář nerozumí, neboť nemá dostatečnou znalost pozadí. Chladeniova hermeneutika v sobě tedy zahrnuje silný pedagogický aspekt, neboť je jejím úkolem vykládat – tedy učit těm pojmům, které je nutné znát, abychom určitému místu rozuměli úplně.⁵⁹ Úkolem hermeneutiky je dodávat pojmy a poznatky, které by objasnilly pozadí, z něhož text vychází. Je to úkol univerzálnější, než by se mohlo zdát, neboť Chladenius ve svých úvahách poukazuje na obecný aspekt řeči: vyslovené (nebo napsané) slovo-znak často u příjemce smysl intendovaný autorem – z různých důvodů – nevzbudí. Právě pro tyto situace je tu, říká Chladenius, hermeneutika.⁶⁰

Tento úkol hermeneutiky vymezený Chladeniem se zdá být univerzální, neboť kdy si můžeme být jisti, že jsme obsáhli kontext a pozadí nějakého vyjádření? Kdy víme, že jsem přečtenému textu porozuměli? Přesto však, i když nikdy nepronikneme do *verbum interius* druhého člověka, jsme k tomu neustále vybízeni: „V praktickém styku to musíme vždy předpokládat, avšak ve skutečnosti není takové proniknutí do *verbum interius* druhého nikdy plně uskutečnitelné. Toto *verbum* zve ke stále dalšímu dotazování a diskutování, ale také k nedorozuměním.“⁶¹

Problém nerozumění ještě více tematizovala romantická hermeneutika, jež vedle konceptu génia a kongeniality promýšlí také otázku nesrozumitelnosti. Není pokus o rozumění jen snahou o převedení na důvěrně známé – a tedy obyčejné? Není „porozumění“

59 Srov. Grondin, *Úvod*, cit. d., s. 77.

60 Srov. Tamtéž, s. 73–79 a Szondi, *Úvod*, cit. d., s. 29n.

61 Grondin, *Úvod*, s. 77.

uměleckým podáním jen pohledem na ně z perspektivy, jež nám vyhovuje? Jak vůbec může čtenář rozumět vyjádření individuální geniality?

Radikálním krok k tematizaci nerozumění v hermeneutice činí Schleiermacher. Vymezuje dvojí hermeneutický přístup k rozumění. Tradiční pojetí hermeneutiky přistupuje k textu jen v případě „temných míst“, například Augustin vychází z předpokladu jasnosti Písma, jež je přístupné i malým⁶² a hermeneutickou úvahu vyžaduje pouze v místech, kde je smysl textu nejasný. Tento „laxní“ přístup volá na pomoc hermeneutiku jen tehdy, když narazí na nějaké nerozumění. Radikální pojetí naopak počítá s tím, že nebezpečí nerozumění je neustále přítomné. Cíl takové hermeneutiky je vyjádřen pozitivně: rozumění je vždy chtěné a hledané.⁶³

Také Gadamer více jak 150 let po Schleiermacherovi upozorňuje, že hermeneutika není jen nástroj, který použijeme ve chvíli, kdy narazíme na nerozumění. Gadamer však nakonec dospívá k závěru, že původním východiskem řeči je oblast shody, nikoli nerozumění. Naopak Schleiermacher nahlédl omezený charakter lidského rozumění: „nerozumění nelze nikdy úplně odstranit“,⁶⁴ z čehož vyplývá, že do sebe hermeneutické myšlení zahrnuje nejen snahu o porozumění, ale také vědomí nemožnosti až do konce porozumět vyřčenému nebo napsanému. Hermeneutika se však zároveň nikdy nepřestává o rozumění snažit.

2.6. Závěrem: řeč osvobozená z psychologismu a povinnosti rozumět

Gadamer skrze Augustinův koncept přináší výrazný impuls pro literární bádání, neboť jej osvobozuje od psychologismu. Není třeba dokazovat, jak rozšířená je představa, že úkolem interpreta je dohledat, co autor mínil tím, co napsal. Zatímco v literárněvědných kruzích je tento koncept většinou považován za romantický přežitek, kterého se drží snad už jen E. D. Hirsch, v běžném uvažování o literatuře, řekněme tom středoškolském, je rovnítko mezi rozuměním básni a „tím, co chtěl básník říci“ kladeno mnohem častěji. Podobný přístup existuje nejen v českém školství, svědectví stejného charakteru přináší i Francouz Antoine Compagnon:

Když jsem chodil do šestého ročníku na malém lyceu Condorcet, kladl nám náš starý profesor latiny a francouzštiny, který byl zároveň starostou jedné vesnice v Bretani, u každého textu z antologie otázky typu: „Jak rozumíte této pasáži? Co nám tím chtěl autor říci? V čem spočívá krása tohoto verše nebo

62 Srv. Augustinus, *De trinitate* I,2.

63 Srov. Szondi, *Úvod*, cit. d., s. 137.

64 SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über den Begriff der Hermeneutik. Hermeneutik und Kritik*, vyd. M. Frank, s. 328. Cit. dle Grondin, *Úvod*, s. 97.

této prózy? Co je na pohledu tohoto spisovatele originální? Jaké ponaučení si z toho můžeme vzít?“ Svého času jsme si mohli myslet, že nás literární teorie podobných protivných otázek zbavila. Ale odpovědi pomíjejí a otázky zůstávají a jsou stále skoro stejné. Některé se objevují opakovaně, v každé generaci. Byly tu před teorií a dokonce i před literární historií a jsou tu, téměř totožné, i po literární teorii.⁶⁵

Jak plyne z úvah Filóna, Augustina i Gadamera, text a jeho „smysl“ (přistoupíme-li na možnost existence podobné entity) se zdaleka nevyčerpávají odpovědí na učitelskou otázku po intenci autora. Slovo, pravé slovo, ono *singulare tantum*, jež nás osloví v nějaké životní události, má mnohem hlubší podstatu. Jeho fyzická část je jen jednou komponentou, které nekončí v psychologismu myšlenky, neboť má jeden a týž, i když rozkolísaný význam, který psychologickou představu překračuje.⁶⁶ Otázka po možnostech a limitech „rozumění“ smyslu je samostatný problém, kterému se bude věnovat následující kapitola, přesto lze už na tomto místě říci, že pokud se interpret pustí do poněkud podezřelé honby za smyslem textu, nevystačí si jen s rozumovým poznáním, ale je potřeba zapojit také nevyslovenou řeč srdce.

Ani dnes nejsou mnozí studenti zbaveni protivných otázek, které vzpomíná Compagnon. Z dějin hermeneutického myšlení pro ně však plyne osvobozující poznatek: nikdy nejsme schopni plně proniknout do *verbum intimum* druhého, nebo přinejmenším nemáme nikdy jistotu, že jsme plného rozumění dosáhli. Otázkou je, zda může literární hermeneutika tento metodologický nedostatek nějakým způsobem obrátit ve svůj prospěch.

Mluvíme-li o zásadních rysech literatury, kromě Cullerovy mnohovýznamnosti je potřeba připomenout ještě další její záhadný rys. Literatura je ukotvena v řeči, dokonce v zafixovaném písmu, zároveň však nepřestává odkazovat ke slovu srdce (aniž bychom o něm museli přemýšlet jen v rámci psychologických kategorií nebo byli svázáni možnostmi tomuto slovu plně rozumět). Hermeneutika se dokonce i tehdy, když připustí nerozumění jako univerzální komponentu řeči, nebo když dokonce prohlásí, že se nerozumění nelze plně zbavit, na rozdíl od jiných nehermeneutických směrů jako dekonstrukce nebo (post)strukturalismus, které limity řeči také zahlédly a snahu o rozumění do značné míry zavrhlly, nepřestává snažit o lepší a hlubší rozumění slovu, které rozehrává hru řeči vyslovené i nevyslovené, mlčení i ticha a zve (ty, kteří jsou tuto možnost ochotni připustit) k dialogu.

65 COMPAGNON, Antoine. *Démon teorie. Literatura a běžné myšlení*. Brno: Host 2009, s. 15.

66 Tamtéž, s. 42.

3. Rozumění

Otázka rozumění, k níž se vztahuje množství současných filosofických debat, se úzce dotýká metodologických základů všech humanitních věd, nejpozději od doby, kdy do debaty o duchovních vědách vstoupil Wilhelm Dilthey.

Hermeneutika jako *ars interpretandi*, jež se věnuje nejrozličnějším druhům textů (náboženským, právním, lékařským, filosofickým, literárním), představuje specifikaci tohoto rozumění. Schleiermacher rozšířil okruh zájmů hermeneutiky o oblast rozhovoru, jiní (jako např. Dilthey) zaměřili hermeneutické myšlení na rozumění uměleckým dílům, Heideggerova hermeneutika fakticity se pohybuje v oblasti analytiky pobytu. Otázky literární hermeneutiky nelze dost dobře oddělit od obecného problému rozumění, jak také hermeneutiku chápe Paul Ricoeur: „To je první a nejpůvodnější vztah mezi pojmem interpretace a porozumění; spojuje technické problémy textové exegeze s obecnějšími problémy významu a řeči.“⁶⁷ A proto, pokládá-li si literárněvědné bádání otázku „Co je to rozumění?“ nebo „Jak rozumět vlastnímu rozumění?“,⁶⁸ hledá inspiraci především v mimo-literárních oblastech.

3.1. Předpoklad smyslu a subjektivní kontury čtení

Rozumění je zcela nezbytně spjata s anticipací smyslu: pokud připustíme možnost rozumění, dáváme tím zároveň najevo víru v existenci smyslu. Pojmem víra pak je míněn dvojitý význam tohoto slova – epistemologický (přesvědčení, že něco je tak či onak) i náboženský (ve smyslu spolehnutí se na to, do čeho jsme svou důvěru vložili). V anticipaci smyslu už je obsažena jistá vydanost, a to i na úrovni ústního rozhovoru, což vystihuje v pozdním textu z 80. let Gadamer: „Co v mluvení vychází najevo, není pouhé fixování intendovaného smyslu, nýbrž neustále se proměňující pokus nebo lépe, stále se opakující pokušení do něčeho se pustit a s někým se spustit. To však znamená vydat se.“⁶⁹ Za pozornost stojí, že Gadamer o této vydanosti referuje slovníkem v podstatě náboženským: snaha o rozumění v rozhovoru není jen pokus (*Versuch*), ale přímo pokušení (*Versuchung*) pustit se do participace na smyslu.⁷⁰ Smysl, stejně jako *mysterion* náboženství, nelze změřit

67 RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. OIKOYMENH, 1993, s. 169.

68 Takovou otázku si klade Hana Šmahelová: „Otázka, na níž skutečně záleží, která má naději odkrýt něco podstatného a jedinečného, zní jinak a možná i trochu divně: *jak rozumět rozumění?*“ ŠMAHELOVÁ, Hana. *Prolamování struktur*. Praha: Karolinum, 2002, s. 7.

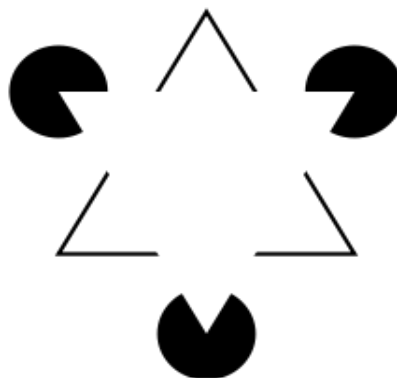
69 Gadamer, *Pravda a metoda II*, cit. d., s. 279.

70 Srov. originální text GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, s. 335.

ani zvážít, je těžké jej analyzovat a téměř nemožné o něm něco prokazatelného říct – přesto interpret ve své práci smysl nejen předpokládá, ale také se mu vydává – spoléhá se na něj. Z tohoto vydání plyne jedno podstatné úskalí: když interpret svou práci opírá o anticipovanou entitu smyslu, je vystaven pokušení nalézt smysl za každou cenu: mohou tak vznikat „přestřelené“ interpretace, na míle vzdálené dílu samotnému a horizontu, z něhož vychází. Právě v takových situacích vzrůstají kritické hlasy, jež interpretaci (a snad i oprávněně) podezřívají z toho, že do textu vkládá „něco, co v něm původně nebylo“.

Literární věda tedy musí otázku smyslu nějakým způsobem reflektovat – Gadamer připomíná, že jsme zvyklí vidět předměty, což dokládají také poznatky z psychologie hovořící o tendenci lidské mysli spojovat viditelné a slyšitelné do smysluplných celků. Tyto tendence se projevují například ve fenoménu subjektivních kontur: Na obrázku 1 (jednom z grafických obrazců vytvořených italským psychologem Gaetano Kanizsou), zřetelně „vystupuje“ bílý trojúhelník, který tam samozřejmě ve skutečnosti není. Lidská mysl předpokládá, že obrysy pokračují kontinuálně i za svými vyznačenými hranicemi – a mezery mezi nimi doplní tak, aby dotvořila smysluplný celek. Obdobně dotváří lidská fantazie neurčité nebo neúplné podněty do smysluplných celků ve fenoménu pareidolií. Při pohledu na obrázek 2 můžeme ve shluku skvrn rozpoznat jezdce na koni. Pokud však jednou tento náhled dostaneme, bude téměř nemožné vnímat jej zase jen jako neurčité skvrny.⁷¹

Analogicky k těmto dvěma principům fungují i některé literární jevy: zatímco v elipse dotváří čtenář kontinuitu tam, kde ve skutečnosti linie chybí (podobně jako vnímáme subjektivní kontury v Kanizsově trojúhelníku), v metafoře se vyjevuje smysluplný celek, který by bez ní zůstal jen nesourodou změť podnětů. Lze tyto tendence vztáhnout i na celek textu? Není přirozenou čtenářovou touhou vnímat literární text jako smysluplný, dotvářet jej do smysluplné podoby? Pozice interpreta není nijak záviděníhodná: je sváděn smyslem textu, který je tušený, jen stěží však prokazatelný.



Obrázek 1: Kanizsův trojúhelník
Převzato z psychologyabout.cz



Obrázek 2: Interpretace neurčitého podnětu
Plháková, Učebnice, cit. d., s. 141.

⁷¹ Srov. PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia, 2003, s. 134–141.

3.2. Omezenost racionálního poznání

Výrazné (a rozporuplné) podněty k rozumění přinesla hermeneutika 19. století a je užitečné alespoň nastínit, čeho se týkají. Wilhelm Dilthey (1833–1911), jak už bylo naznačeno, otevřel otázku o metodologii duchovních věd (*Geisteswissenschaften*); často je připomínán jeho výrok: „Přírodu vysvětlujeme, duševnímu životu rozumíme.“⁷² Problém interpretace textů pro něj ustoupil do pozadí na úkor obecnější oblasti rozumění, na něž nahlížel z perspektivy psychologie: rozumění se děje na jiné bázi než popisování, jde v něm především o to, bezprostředně a niterně uchopit *prožitek* (*Erlebnis*) celku životní zkušenosti. Dilthey tento proces nazývá sebeuvědomění a popisuje jej jako cestu rozumění „od vnějšího k vnitřnímu. Tato tendence využívá každý životní projev k „uchopení nitra, z něhož vzešel.“⁷³

Jakkoli problematické toho psychologizující pojetí hermeneutiky pro Diltheyovy současníky i následovníky bylo, ukazuje proces rozumění z nové perspektivy. Pokud rozumět znamená „pro konečnou bytost přenést se do jiného života,“⁷⁴ pak jsou na interpreta kladeny vysoké nároky – hermeneutika je zasazena do centra životní zkušenosti interpreta, tedy nejen racionálního uchopování světa, ale také jeho dějinného vědomí, paměti, vůle i citů. K rozvinutí takového pojetí hermeneutiky přispěla také romantická ars interpretandi v principu *tušení* a *divinace*.

První z pojmů, *tušení* (*Ahndung*), vychází v myšlení Friedricha Asta (1778–1841) z filosofie identity, totiž předpokladu jednoty všeho duchovního. Rozumění je znovu-rozpoznávající se duch⁷⁵ a jednotu ducha lze získat právě prostřednictvím tušení. Duch je pro Asta nejen předpokladem rozumění, ale i jeho cílem; úkolem filologa (znalého filosofie) je pak právě tohoto ducha – vedle litery – postihnout, pokud by tak neučinil, tak „by filologie byla buď pouhým formalismem nebo pouhým materialismem; tím prvním tehdy, byla-li by nahlížena jako studium jazyků, druhým zase jako antikvární učenost.“⁷⁶ Interpretace literárního textu je pak řada po sobě jdoucích aktů rozumění až k „pravdivé[mu] reprodukování nebo znovu-tvoření (*Nachbilden*) toho, co již vytvořeno je (des

72 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. V. Stuttgart 1914, s.144, cit. dle Grondin, *Úvod*, cit. d., s. 114.

73 DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. VII. Stuttgart 1914, s. 82, cit. dle Grondin, *Úvod*, s. 116.

74 Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, cit. d., s. 170.

75 Přičemž východiskem pro hermeneutiku je především duch starověku, který se projevuje v celých dalších dějinách.

76 AST, Friedrich. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut: 1808, s. iv, cit. dle Szondi, *Úvod do literární hermeneutiky*, cit. d., s. 117.

schon Gebildeten).“⁷⁷ V romantické hermeneutice – u Asta a také Schleiermachera – se předmětem interpretace stává autor sám, jehož životní výraz je v textu přítomný.

Druhým přínosem romantického myšlení, který zde zmíním, je Schleiermacherovo pojetí divinace neboli uhadování. Předmětem Schleiermacherovy hermeneutiky je řeč: „Hermeneutika předpokládá pouze řeč,“⁷⁸ bere si jeho výrok Gadamer jako motto jednoho z dílů *Pravdy a metody*. V rámci své teorie interpretace definuje Schleiermacher dvojí úlohu hermeneutiky: *gramatickou*, která zkoumá nadindividuální výrazy jazyka, a *technicko-psychologickou*, jež se zaměřuje na jedinečnou výpověď řečníka nebo autora. Schleiermacher usiloval především o kultivaci umění interpretace, jež by se řídila určitými pravidly (*Kunstlehre*), na druhou stranu však považoval za nevyhnutelné vstoupení *divinace* – uhadování, odhadování – do interpretačního procesu. Schleiermacher předpokládal, stejně jako Ast, předchůdnou spjatost všech individualit, na jejímž základě se lze do druhého (procesem ve své podstatě kongeniálním) vcítit. Protože v interpretaci nelze plně spoléhat na mechanické použití pravidel a metod, prvek uhadování je v ní vždy přítomen.⁷⁹

Oba pojmy, *tušení* i *divinace*, tematizují podstatný (i když poněkud problematický) jev týkající se literární interpretace, totiž fakt, že zkušenost s literárním textem v sobě zahrnuje rozumění, které se v žádném případě nevyčerpává racionálním zhodnocením a kritickou reflexí situace.

Na poli estetiky se tohoto problému dotýká pojem vkusu jako určitého způsobu poznání, jehož reflexe je završena především v Kantově *Kritice soudnosti*, Gadamer však tento problém sleduje také ve filosofii zdravého rozumu. Cituje pietistu Oetingera, který termín *sensus communis* vztahuje k rozumění Písma a blíží se tak hermeneutickému problému: „Nezáleží jen na zřetelnosti pojmů, neboť ona sama nestačí k ‚živému poznání‘. Musí být přítomny také určité předešlé ‚pocity a sklony‘.“⁸⁰

Filosofie přelomu 19. a 20. století se pak tohoto problému dotýká v pojmu intuice. Edmund Husserl v *Karteziánských meditacích* rozlišuje dvojí rozumění. „Vyšší typ“ rozumění je postupným přechodem od známého (od sebepoznání, jak zdůrazňuje Husserl) k neznámému na základě analogie, a vyznačuje se racionálním charakterem tohoto pohybu. Oproti tomu stojí *podobnostní apercepce*, v níž „každodenní svět chápeme jediným pohledem tak, že zpozorujeme jej mu rozumíme, rozumíme bez nesnází jeho smyslu s jeho

77 Tamtéž, s. 187, cit. dle Szondi, *Úvod do literární hermeneutiky*, cit. d., s. 127.

78 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutik*, H. Kimmerle; Heidelberg 1959, s. 38, cit. dle Gadamer, *Pravda a metoda*, cit. d., s. 330.

79 Srov. Gadamer, *Pravda a metoda I*, cit. d., s. 174.

80 Gadamer, *Pravda a metoda I*, cit. d., s. 41.

horizonty [...] ⁸¹ Toto pojetí rozumění je okamžitým vhladem, nikoli myšlenkovým aktem. Je však na místě připomenout, že toto pozorující rozumění, je jen nutným předstupněm rozumění vyššího, které se teprve vyznačuje postupným uchopováním smyslu. ⁸²

Výklad o nedostatečnosti racionálního poznání se omezil na pouhé nastiňující (a zjednodušující) body. Jejich cílem bylo připomenout, že ačkoli bývá rozumění často chápáno jako kritický a racionální proces, stejně jako interpretace, není tomu tak v hermeneutickém pojetí vždy. V běžném uvažování o literatuře (tak jak na to upozorňuje např. A. Compagnon) jsme svědky nekritického (a většinou neuvědomělého) přijetí romantického hermeneutického dědictví – ve snaze vcítit se do autora nebo do „ducha doby“. Přestože pro současnou hermeneutiku jsou principy uhadování nebo tušení pro svou „nevědeckost“ a přílišnou psychologizaci nepřijatelné, transformované stále zůstávají na jejím pozadí.

3.3. Rozumění je výkon pobytu

Český filosof Pavel Kouba vidí možné východisko z aporie některých úvah o interpretaci (a jednou z nich je i problém reflexe některých romantických hermeneutických principů) v Heideggerově fundamentální ontologii, v níž je však celý problém rozumění postaven do radiálně jiné roviny – nejde už o to najít metodu rozumění.

Otázka, která musí být položena, už nezní „Jak dojít k rozumění?“, je spíše potřeba ptát se znovu „Co je to rozumění?“ Kouba na ni odpovídá „Rozumění není původně ‚poznáním‘ či ‚věděníím‘, nýbrž *způsobem bytí*.“ ⁸³ Heideggerova teze, na kterou Kouba odkazuje (a jež se stala základním náhledem, na nějž nějakým způsobem navazuje většina současných teorií interpretace) se nachází v 32. paragrafu *Bytí a času*: „Interpretujeme-li rozumění jako fundamentální existenciál, pak tím naznačujeme, že tento fenomén chápeme jako jeden ze základních modů bytí pobytu.“ ⁸⁴ Rozuměním zde však není míněn jeden z možných druhů poznání, vedle např. vysvětlování (jež známe z rozdělení Diltheyova). Je to právě rozumění, které spoluvytváří *dasein* („bytí-tu“ nebo *pobyt*, jak zavedl Jan Patočka).

81 HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Svoboda-Libertas: Praha 1968, s. 107.

82 Srov. HROCH, Jaroslav. Problém rozumění a transcendentální fenomenologie E. Husserla. In: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1998, vol. 1998, s. 5–17. Pojem intuice je důležitým pojmem filosofie, vedle Husserla koncept intuice rozvinuli také Nietzsche (především ve svých ranějších textech) a filosofie života v čele s Henri Bergsonem.

83 KOUBA, Pavel. *Smysl konečnosti*. Praha: OIKOYMENH. 2001, s. 76.

84 HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 174.

K tomuto je potřeba doplnit: rozumění bytí pobytu má charakter předontologický, předfilosofický – je to rozumění „nahrubo“, pojmově neuchopené. Dobře to vystihuje příklad z rozumění matematickým úkonům: kdybychom nerozuměli – alespoň zhruba a bez pojmů –, co je to to trvalost a platnost, nerozuměli bychom číselným vztahům, byly by pro nás uzavřené; kdybychom stejným způsobem nerozuměli, co je to skutečnost, byla by nám skutečnost skryta.⁸⁵

S tímto náhledem je spojen ještě jeden pro hermeneutiku (i tu literární) podstatný – a přelomový – moment: rozumění rozvrhuje možnosti (potud je rozumění „bytím v možnostech“), které výklad rozpracovává. Výklad je tedy v rozumění existenciálně ukotven, nepředchází jej a ani jej nezprostředkovává. Ve výkladu se tak „rozumění nestává něčím jiným, nýbrž sebou samým.“⁸⁶ Heideggerovo pojetí výkladu může velmi dobře platit v literární vědě, jak ve své obraně interpretace ukazuje Přemysl Blažíček: „Žité, cítěné, temné poznání, jež navozuje četba díla, interpretace přetváří, nakolik je s to, na projasněné, plně uvědomělé poznání pojmové.“⁸⁷ Pomáhá tak sjednocovat onen romantický důraz za prožitek, cítění, kongenialitu s požadavky moderní literární vědy (na určitou systematickostí, akribii a metodu).

Kromě důrazu na anticipovanost rozumění však lze akcentovat ještě jeden moment Heideggerovy fundamentální ontologie, jehož si všímá současná literární věda.

3.4. Otevřenost celku světa

Přemysl Blažíček v rozhovoru z roku 1992 říká, že „smysl uměleckého díla spočívá v koncentrovaném, vystupňovaném navození toho, co člověka dělá člověkem: otevřenost celku světa.“⁸⁸ Také Blažíček jistě vychází z Heideggerova určení pobytu: otevřenost pro svět (Heideggerem někdy označované jako světlina) je dána jen pobytu (na rozdíl od nitrosvětských jsoucen) a právě „otevřenost celku světa“ je východiskem pro Koubovu filosofickou hermeneutiku, která vychází z Heideggerova výkladu bytí jako „bytí před sebou“, bytí „v předstihu“, akcentuje však nikoli tuto anticipovanost, ale ontologický základ anticipační struktury: nejde jen o to, že v předběžném rozumění máme před-sudky o věcech, Kouba do centra své pozornosti staví „bytostně možností strukturu,“ v níž má jsoucno pro

85 Srov. TURNHER, Rainer – RÖD, Wolfgang – SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: Oikoymenth, 2009, s. 286.

86 Heidegger, *Bytí a čas*, cit. d., s. 180.

87 BLAŽÍČEK, Přemysl. *Kritika a interpretace*. Triáda. Praha: 2002, s. 327. Článek *Opravdu proti interpretaci?* vyšel poprvé v *Kritickém sborníku* spolu s překladem eseje *Proti interpretaci* Susan Sontagové.

88 BLAŽÍČEK, Přemysl. *Kritika a interpretace*. Triáda. Praha: 2002, s. 308.

nás „smysl“, tzn. „je srozumitelné, protože mu vždy – už předem – rozumíme jako své možnosti.“⁸⁹

Rozumět něčemu jako své možnosti však neznámá převést něco neznámého nebo cizího do podoby sobě vlastní (přivlastnit si), ani jednoduše opustit vlastní postoj ve prospěch cizího. Toto porozumění spočívá v možnosti rozumět vždy jinak, přijmout něco – ovšem jako možnost – do své bytostně možností struktury.

Kouba definuje několik rovin rozumění – od základní, tj. schopnosti vztáhnout nějaký výrok do toho, jak rozumím své současné situaci, přes rozumění situovanosti samé, například historické nebo kulturní. Nejvyšší rovinu rozumění pak spatřuje v rozumění situovanosti literárního nebo filosofického textu:

Specifičnost takto vymezené interpretace souvisí s povahou interpretovaného díla, které nevstupuje prostě do naší situace s určitým věcným sdělením, ani nás neuvádí do něčí odlišné situace, nýbrž vztahuje nás do ‚světa‘, který samo ztělesňuje. Interpretace vstupující do díla musí proto v naslouchání tomu, co nám dílo říká, nalézat způsob, jak to říká, a v jeho výstavbě objevovat další podstatné významy toho, co říká. Žádný z těchto neoddělitelných aspektů svého smyslu nemůže dílo sdělit ‚přímo‘, každý z nich musí být pochopen, tzn. tvořivě vynalezen.⁹⁰

Na této poslední rovině rozumění se Kouba dotýká zájmu literární hermeneutiky, proto je třeba věnovat jí více pozornosti. Čtenář pravděpodobně intuitivně tuší, co znamená „vstoupit do světa díla“, nebo má s takovým „vstoupením“ do díla nějakou vlastní zkušenost. Pro literární vědu by však toto amorfnní tušení mělo být výchozím bodem hlubší analýzy celé situace. Kouba zde poukazuje na problém obsahu díla („co nám dílo říká“) a jeho formy („jak to říká“). Fenomenologicky zaměřená Koubova úvaha v nich nevidí dichotomii („jsou to neoddělitelné aspekty“), což je velmi důležitý fakt, neboť nechává interpretaci prostor pracovat s literárním textem jako celkem.⁹¹ Implicitně je v Koubově úvaze také přítomna metafora hermeneutického kruhu: musíme vycházet z toho, co nám dílo říká – tedy také *předpokládat*, že nám má co říci. Pohybem shůry od celku díla přes formální analýzu docházíme k jeho dalším významům. Slovy Zdeňka Mathausera: „Teprve když uzřím konkrétní dílo jako jedinečný estetický objekt, mohu na ně v dalším sledu aplikovat zásady obecného strukturního rozboru, nejprve ale musím uzřít, sestup shora dolů (od estetického objektu ke kompozici) má primát před vystupováním vzhůru.“⁹²

89 Kouba, *Smysl konečnosti*, cit.d., s. 77.

90 Tamtéž, s. 79

91 Susan Sontag v esejí *Proti interpretaci* předpokládala cosi jako izolovaný obsah, jímž se měla zabývat interpretace – v takovém případě by však interpretace měla opravdu značně omezené možnosti.

92 MATHAUSER, Zdeněk. *Mezi filosofií a poezií*. Praha: Filosofia, 1995, s. 101.

Staré hermeneutické pravidlo, jak ho najdeme například u Augustina – nejdříve přečíst celé Písmo a vštípit si je do paměti – pak v proměněné podobě platí i v interpretaci literárního textu: prvním krokem ve výkladu literárního díla je nutnost přijmout jej jako text a dílo.

3.5. Kritérium interpretace

Posledním bodem Koubovy úvahy, který stojí za to zdůraznit, je nutnost angažovanosti interpreta, neboť všechny aspekty smyslu musí být pochopeny, tvořivě vynalezeny. Interpretace není pouhým opakováním již řečeného, jakousi reprodukcí. Teprve interpretace (jako rozumějící čtení) završuje výkon smyslu textu tím, že rozumí jedinečným – a proto tvořivým – způsobem.

Gadamer připomíná hermeneutickou tradici tří *subtilitas*, což nejsou metody, ale spíše „mohoucnosti“ vyžadující určitou *jemnost ducha*. Romantika rozpoznala jednotu *subtilitas intelligendi* a *subtilitas explicandi*, která značí, že výklad není něčím druhotným a dodatečným, ale explicitní formou rozumění (a Heidegger toto rozlišení převedl z oblasti epistemologie na úroveň ontologickou). Gadamer však dále zdůrazňuje, že třetí *subtilitas, applicandi*, je teprve integrujícím prvkem dvou předchozích. Odvoláme-li se na starší, především biblickou hermeneutiku, zcela zřetelně nám vyvstane princip aplikace biblického textu do současnosti vykladačovy situace.⁹³ Gadamer vidí v těchto třech hermeneutických základech jednotu: „Neboť se [...] domníváme, že použití je stejně jako rozumění a výklad integrální součástí hermeneutického procesu.“⁹⁴

Na starších hermeneutických základech vyvstane požadavek tvořivého vynalezení smyslu novým způsobem. Koubův obrazný výraz *vstoupení* nebo *vtažení do světa textu* představuje akt plné angažovanosti – interpret nepozoruje dílo oknem, ale *jde dál*, vstupuje dovnitř. Na aktu rozumění se nepodílí pouze jako literární vědec, ale dává se dílu všanc se všemi svými zkušenostmi, pamětí, emocemi, se svými očekáváními a předsudky, s celou svou situovaností. Při interpretaci, jež zahrnuje čtení i rozumění, zapojuje i třetí jemnost ducha, totiž aplikaci, protože interpret je především čtenář. Rozumění dílu tak není pouhé přenesení toho, čemu chceme rozumět, do našeho vlastního kontextu, ale stejně tak přetvoření našeho kontextu tímto rozuměním. Proto rozumíme dílu jako své možnosti.

93 Srov. OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001.

94 Gadamer, *Pravda a metoda*, cit. d., s. 270.

Při aktu interpretace se proto odehrává pozoruhodná hra blízkosti a vzdálenosti, neboť chce-li být čtenář interpretem, musí umět svůj intimní čtenářský zážitek analyzovat a reflektovat, musí od něj poodstoupit, ne však natolik, aby se vzdálil textu samému. Právě z tohoto důvodu nezbytné si uvědomit, co pro hermeneutiku znamená text a textovost.

4. Text

Fakt, že se literární hermeneutika věnuje textům, s sebou nese své filosofické i metodologické důsledky. Teprve text představuje fundamentální případ dálky a cizosti, jeho bytnost spočívá v hlubokém odcizení autorovi, čtenáři i světu. Pochopení pravé podstaty textu jako autonomního fenoménu otevírá literární hermeneutice nové horizonty, staví ji před nové úkoly, ale také specifikuje její místo v proudu širšího hermeneutického myšlení.

Uchopit text jako specifický hermeneutický problém je jedním ze stěžejních úkolů pro H.-G. Gadamera i Paula Ricoeura. Protože je text ukotven v řeči (a jejím dialogickém charakteru), je pojem textu konstituován ze srovnání s rozhovorem tváří v tvář (u Gadamera) a s promluvou (v případě Ricoeura).

4.1. Rozhovor tváří v tvář

Velkou pozornost situaci dorozumívání v rozhovoru věnoval Friedrich Schleiermacher, neboť v bezprostředním dialogu se nejvíce projevuje *živoucí výraz* svědčící o celém duchovním bytí mluvčího. Způsob, jakým se odvíjí myšlenky společného života dvou rozmlouvajících ve vzájemnosti, jež skýtá okamžitou zpětnou vazbu, představuje velkou komunikační přednost. Vedle živého dialogu je „osamělé zkoumání zcela izolovaného textu,“⁹⁵ zvláště pokud je v textu zkoumáno aktuální vyjádření života (jak Schleiermacher požaduje), o mnoho náročnějším úkolem. Pro Schleiermachera však stále ještě znamená rozumnění rozhovoru i textu proces téhož druhu a s tímž cílem, pouze rozdílných kvalit.

Stejně jako Schleiermacher i Gadamer nahlížel rozhovor probíhající mezi dvěma osobami jako modelovou situaci hermeneutického problému a vyzdvihoval kvality rozhovoru pro bezprostřední zpětnou vazbu: „Pouhá přítomnost druhého [...] pomáhá odhalit a rozptýlit naši zaujatost a omezenost.“⁹⁶ Díky rozhovoru tváří v tvář můžeme nahlížet vlastní perspektivu (i její nedostatky), ale také ji měnit. Cíl dialogu však Gadamer spatřoval jinde než jeho romantičtí předchůdci: dialog nekončí tam, kde se ve výměně názorů dojde ke smyslu, na něm se oba mluvčí shodnou, ale téměř naopak – vždy v sobě obsahuje ještě jinou možnost než tu, k níž mluvčí došli. Pokud však v sobě rozhovor zahrnuje potencialitu možností, kterými se bude ubírat, v tom případě mluvčí nejsou ti, kteří dialog vedou, ale jsou jím spíše vedeni.

⁹⁵ Szondi, *Úvod*, cit. d. s. 136.

⁹⁶ Gadamer, *Pravda a metoda II.*, cit. d., s. 279.

Každé (do)rozumění má na zřeteli nějakou věc, která skrze rozhovor „přichází k řeči,“ cílem rozhovoru už tedy není – na rozdíl od romantického pojetí – vpravit se do druhého a umět reprodukovat jeho prožitky, sledovat svět „očima druhého“ (přestože se i skrze onu věc, o níž v dialogu jde, dozvídáme mnohé o svém partnerovi). V řeči tak jde o proces řeči samotné, proto mluvčí musí, pokud jsou *uvnitř* opravdového rozhovoru, ustoupit do pozadí.

Paul Ricoeur uvažoval o rozhovoru z hlediska *promluvy* (*discours*), která je uskutečněním mluvy jako *události*, jež překračuje do *významu*.⁹⁷ To, čemu chceme porozumět, říká Ricoeur, není vlastně pomíjivá událost, přestože právě ona v sobě nese ony velké výhody situace rozumění „tváří v tvář“. Cílem našeho rozumění je to, co událost přesahuje ve *významu*. Základním předpokladem rozumění je tedy význam promluvy: podobně jako se jazyk aktualizuje v promluvě, tak také událost vstupuje skrze význam do procesu rozumění.

4.2. Navázat rozhovor s textem

Obdobná situace nastává při interpretaci textu. Cílem hermeneutiky je, alespoň podle Gadamera, navázat rozhovor s textem – nikoli jen metaforicky, ale ve významu uskutečnění komunikace o věci samotné, úkolem interpreta je pak najít otázku, na níž je text odpovědí. Význam textu však leží mimo horizont mentálních prožitků jeho tvůrce, týká se samotné *věci textu*.⁹⁸ Gadamerův pojmem *věc textu* zaměřuje interpretaci textologicky, tedy nikoli už na autorovu intenci (*mens auctoris*), jak bylo běžné v romantickém uvažování. Nedává však ani hlavní slovo čtenáři, jak to činí např. některé radikální podoby recepční estetiky. Čtenář i autor naopak ustupují do pozadí (a textu se tím vzdalují), aby mohl *promlouvat* text. Toto promlouvání však v sobě nese zcela fundamentální odcizení, které Gadamer ve svém zaměření na *bytí k textu* (*Sein zum Texte*)⁹⁹ povyšuje na princip: „[...] pro zrození hermeneutického problému se vůbec jako charakteristické jeví to, že musela být překonána určitá dálka, zdolána určitá cizost, vztyčen most mezi minulostí a přítomností.“¹⁰⁰ Nejedná se však jen o pocit cizosti a jinakosti, jak jej často známe,

97 Svou první vlastností (totiž že se děje jako událost) se promluva odlišuje od *mluvy* (*langage*) v několika bodech: odehrává se v čase a přítomnosti (zatímco jazykový systém je virtuální a mimo čas), má mluvčího (na rozdíl od jazyka, u kterého se nemůžeme zeptat „kdo to mluví“), je v ní intence, vstupuje do řeči nějaký svět, k němuž se promluva vztahuje – a nakonec má nejen mluvčího a svět, ale také posluchače. Ricoeur, *Úkol hermeneutiky*, cit. d., s. 27.

98 Gadamer, *Pravda a metoda I*, cit. d., s. 318–319.

99 Gadamer, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*. 2. Aufl., cit. d. s. 335 a 233.

100 Gadamer, *Pravda a metoda II*, cit. d., s. 198.

čteme-li nějakou starší literaturu, princip odstupu je spíše jedním ze zakládajících předpokladů literární hermeneutiky.

4.3. První stupeň odstupu: rozumění na dálku

Komunikace probíhající mimo situaci rozhovoru *tváří v tvář* ztrácí mnohé výhody blízkosti tady a teď (připomeňme, že jen ztráta rozměru „tady“, např. při telefonickém hovoru nebo elektronické komunikaci, často výrazně ztěžuje dorozumívání o věci). Velkým tématem hermeneutiky je možnost rozumění, které nastává při ztrátě rozměru „teď“, tedy v historickém odstupu od textu. Jak je vůbec možné, že je čtenář schopen číst texty staré tisíce let, nacházet v nich zalíbení a dokonce jim *rozumět*?

Pokoušíme-li se v této situaci rozumět textu, snažíme se jej pochopit v jeho vlastním *historickém horizontu*.¹⁰¹ Jak to však udělat, když sami v rozumění vycházíme ze svého vlastního *horizontu přítomnosti*, který nemůžeme opustit? Toto napětí mezi přítomností a textem je zakoušeno v interpretaci často a bylo tématem i starší hermeneutiky. Johann Martin Chladenius považoval za stěžejní úkol hermeneutiky vykládat pojmy, které jsou nutné k plnému porozumění, přičemž značná část těchto pojmů je zatemněna právě kvůli časovému odstupu textu a čtenáře.¹⁰² Chladeniovo pravidlo však nereflektovalo podstatu problému, s jeho elegantním řešením přišel až H.-G. Gadamer v pojmu *splývání horizontů* (*Horizontverschmelzung*): „Rozumění je vždy spíše procesem splývání těchto zdánlivě pro sebe jsoucích horizontů.“¹⁰³ Je zde naznačen důležitý moment: při interpretaci nikdy nemohu opustit svoji situovanost, svůj horizont, z něhož pohlížím na text, nemohu se však ani jednoduše vpravit do cizího horizontu a celý ho obsáhnout.

Hermeneutika však nemusí historické napětí, jež pociťuje, rušit, ale vědomě s ním pracovat. Situace rozumění textu je předznamenána polarizovaným vztahem – na jedné straně možnost navázání komunikace (v prolnutí horizontů nebo dvou pohledů upřených do dálky, jak je později nazve Ricoeur) na straně druhé odstup (*Verfremdung*), který je sice možné překlenout v tradici,¹⁰⁴ nikoli však v subjektivní hermeneutické zkušenosti.

101 Pro Gadamera je horizont „obzor, který z jednoho bodu obsahuje a objímá vše viditelné.“ Gadamer, *Pravda a metoda I*, cit. d., s. 265. Mít horizont znamená vidět věci ve správném měřítku. Ten, jehož horizont je úzký a velmi omezený, buď velikost předmětů ve svém okolí přeceňovat. Proto je důležité snažit se svůj vlastní horizont rozšiřovat, což však není možné jednoduchým vpravením se do druhého.

102 Srov. Grondin, *Úvod*, cit. d., s. 73–79.

103 Gadamer, *Pravda a metoda I*, cit. d., s. 269.

104 „Kde vládne tradice, tam k takovému splývání dochází neustále. Staré zde znovu a znovu srůstá s novým, aniž se jedno nebo druhé od sebe vůbec výslovně odlišuje.“ Tamtéž, s. 269.

Paul Ricoeur, který zůstává v esejích *Úkol hermeneutiky* věrný hermeneutické účtě k tradici a nastiňuje její historický vývoj, přičemž ve svých vlastních úvahách vychází především z Gadamerovy pozice, vyzdvihuje jeho dva koncepty: *splývání horizontů* a poněkud obtížně přeložitelné *vědomí dějin působení* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), které vyjadřuje nemožnost být v subjekt-objektovém vztahu s dějinami. Nena- cházíme se *proti* historické situaci, neboť jsme její součástí, což s sebou přináší jednu podstatou obtíž: nelze plně přehlédnout to, čeho jsme součástí.¹⁰⁵ V tomto Gadamerově pojmu je zřejmé napětí mezi *vědomím příslušnosti* (*Zugehörigkeit*) a *odstupem*, mezi blízkým a vzdáleným; tím, co je moje a tím, čeho nikdy nemohu plně dosáhnout. Ricoeura však tento protiklad spíše inspiruje k dalším úvahám, v nichž odcizující odstup (*distanciation aliénante*) pokládá za produktivní a interpretaci podmiňující.

4.4. Produktivní funkce odstupu

Ricoeur staví svůj koncept textu na Gadamerově pojmu *Schriftlichkeit*: „řečová zkušenost uskutečňuje svou zprostředkovací funkci jen proto, že účastníci rozhovoru sami ustupují do pozadí před věcmi, o kterých se mluví, které jistým způsobem dialog vedou.“¹⁰⁶ Ptá se: co se stane, když řečový charakter lidské zkušenosti (*Schsprachlichkeit*) nahradí *Schriftlichkeit*, tedy textovost? Situace odstupu – známá už z dialogu – se ještě více vyostří.

Nelze říci, že slova nebo pojmy patří svému mluvčímu, který je podle potřeby použije a poté vrátí do své slovní zásoby. Jazyku plně nevládneme, ale spíše v něm *jsme*, zní známá Gadamerova teze.¹⁰⁷ Slova, jež se v písemném podání stanou textem, vytvoří uzavřený celek, který už nepatří ani autorovi, ani čtenáři, neboť text je „paradigmatem odstupu v komunikaci.“¹⁰⁸ Tento odstup je znám už z Gadamerova pojetí dějinnosti lidské zkušenosti – který v sobě obsahuje participaci na cizím i vlastním, vědomí příslušnosti se snoubí s nepřekonatelným odcizením. Ricoeurův koncept odstupu od literárního textu tedy není metodologickou mimořádností, ale stojí u základů všech duchovních věd.

Princip textu vychází z řečové situace, a proto je především rozhovorem. Ricoeur tento fakt shrnuje ve výrazu *uskutečnění promluvy jako strukturovaného díla*, který si však žádá širšího vysvětlení. Promluva, jak už bylo řečeno, je promluva vždy k někomu (má mluvčího, posluchače a také přesahující význam, *signification*). Tím, že se autorská

105 Srov. Gadamer, *Pravda a metoda I*, cit. d., s. 264–269.

106 Ricoeur, *Úkol*, cit. d., s. 25.

107 Srov. Gadamer, *Člověk a řeč*, cit. d., s. 24.

108 Ricoeur, *Úkol*, cit. d., s. 27.

promluva fixuje do textu, nestává se pouhým záznamem, ale strukturovanou událostí, tzn. vytváří celkový význam, jenž je charakterizován určitou kompozicí, žánrovou příslušností a také stylem, jenž v sobě nese autorský podpis. Pojem autora patří do struktury textu,¹⁰⁹ jedinečnost textu sice odkazuje k individualitě autora, zároveň se však od svého tvůrce osvobozuje. „Písmo dává textu autonomii vůči záměru autora [...] Osudy verbálního významu, tj. významu textu a významu mentálního, tj, psychologického, se od nynějška rozcházejí.“¹¹⁰

V takovémto pojetí není text svázan s intencí autora, ale ani sociokulturním kontextem, z něhož vzešel. Úkolem hermeneutiky už tedy není držet krok s genialitou autora, jak bylo zdůrazňováno v romantických úvahách o interpretaci, ani se vcítit do čtenáře, kterému byl text původně určen.

4.5. Násilí páchané na textu a princip vstřícnosti

Písmo tedy představuje odcizující moment, v němž však Ricoeur spatřuje produktivní a pro interpretaci přínosný prvek. Gadamer tento odstup také tematizuje, na rozdíl od Ricoeura v něm však shledává značnou ztrátu:

Logoi, které se znázorňují vytrženy ze situace dorozumívání, což přirozeně platí pro písemný projev vůbec, jsou vystaveny zneužití a nedorozumění, neboť postrádají samozřejmou korekturu živoucího rozhovoru.¹¹¹

Text, s nímž má interpret navázat rozhovor, je svým způsobem bezbranný. Interpret k němu přistupuje s téměř neomezenou mocí, může s textem dělat, co se mu zlíbí – zasadit jej do mimoliterárního rámce (náboženského, politického, genderového) jako do duchovního vězení; najít jeho zřejmý, krotký smysl a ten propagovat (Paní Bovaryová jako *příběh manželské nevěry*), natočit atraktivní *filmové zpracování slavné knihy*, nebo sestavit žebříček *nejlepších knih všech dob* (postavit individuální projevy ducha do lineární řady a hodnotit je jako v soutěži krásy). Možností podobného násilí je nepřeborné množství a záleží pouze na fantazii a individuálních schopnostech čtenáře, kritika, učitele literatury nebo interpreta. Nechci tvrdit, že toto násilí páchané na textech je úmyslné a škodolibé – bývá naopak vedeno chvályhodnými úmysly. Navíc v době, která je písemnými fixacemi

109 Tamtéž, s. 34. Zde se Ricoeurovo pojetí textu přibližuje Ecovu modelovému autorovi, který se v díle projevuje jako styl nebo idiolekt. Srov. ECO, Umberto. *The role of the reader: explorations in the semiotics of texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1984, s. 10.

110 Ricoeur, *Úkol hermeneutiky*, cit.d., s. 35.

111 Gadamer, *Pravda a metoda II*, cit. d., s. 286.

přesycena, je nutné umět rozlišovat a nazývat pravým jménem ty druhy záznamů, které jsou texty pouze zdánlivě.

Přesto je text – ve svém hermeneutickém smyslu – jako bezbranné písemné podání vystaven zneužití a pokřivení v interpretaci. Interpretace se ostatně konstituuje teprve v souvislosti s textem. Text stojí pevně zafixován, omezen ve své totalitě písemného záznamu, jak vyjadřuje rčení „co je psáno, to je dáno.“ Vedle textu jako danosti se interpretace rýsuje jako poněkud vágní, neurčitá, ukazuje se spíše jako shluk možností a otevřeností. Dobře to dokresluje obraz z judaismu: desky zákona s vyrytým desaterem nebo svitek *Tóry* na jedné straně jako danost a neměnnost. Na druhé straně stojí *halachická literatura*, soubor náboženského práva obsahující různé tradice a zvyky. Halacha přitom znamená doslova chůzi,¹¹² tedy neurčitou, neohraničenou činnost.

V této situaci je namístě promyslet pravidla, která by bezbranný text chránila. Snaha sepsat interpretační zákon (obdobně, jako je právně ukotven zákon autorský), který by text bránil před interpretačním násilím, se zdá v době téměř neomezené svobody slova od prvního pohledu marná. Lze ovšem stanovit určitý etický kodex, o což se pokouší Pavel Kouba v kritériu interpretace, která nereprodukuje ani nerozměľňuje, ale přivádí k řeči dílo samotné.

Další důležitý korektiv interpretace, princip *vstřícnosti k textu*, je ukotven v hermeneutické tradici. Augustin princip *caritas* (spíše jako jakousi duchovní predispozici interpreta než metodologické pravidlo), zdůrazňuje systematicky.¹¹³ Příkladem aplikace tohoto principu je problém „pobuřujících“ míst v Písmu, jež popisují odlišené kulturní zvyklosti – například v manželství, odívání nebo oblékání:

Když na takové skutečnosti narazí při četbě lidé nepoučení o odlišných zvyklostech, myslí si – nedrží-li je zpět respekt k Písmu –, že jde o neřesti, a nejsou s to pochopit, že veškeré jejich chování se zvyklostmi v manželském životě, při hostinách nebo v odívání a v celém dalším způsobu života a kultury připadá jako neřest zase jiným národům a jiným lidem.¹¹⁴

Tato odlišnost ve zvycích – zaznamenaná v Písmu – by neměla vést čtenáře k pobouření nad jinakostí chování, ale ani k relativistickému tvrzení, že žádná normy chování neexistují. Naopak, existují univerzální principy, kterými se musí řídit všichni lidé

112 Od slovesa „“, chodit.

113 Srov. Grondin, *Úvod*, cit. d., s. 54. Do češtiny bývá překládán jako *láska*, srov. Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, cit. d., s.142n.

114 Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, III, kap. XIV, 22.

bez rozdílu tradic, Augustin uvádí jako příklad takové normy: „co sám nechceš, nečiň druhým.“ Tento příkaz je pak nutné aplikovat na lásku k Bohu a lásku k lidem.

Vedle jakéhosi univerzálního příkazu lásky stojí za pozornost ještě jeden, Augustinem možná jen mimochodem zmíněný moment: špatnému porozumění textu může zabránit *respekt k Písmu*.¹¹⁵ Autorita nebo respekt, kterým se Písmo těší, jsou předpokladem k tomu, aby čtenář přistupoval k biblickému textu s určitou primární vstřícností. V případě Augustinem zmíněné problematiky kulturních odlišností v Písmu je to právě *respekt* k Božímu slovu, který zabrání čtenáři považovat obsah Písma za něco nemorálního a pobuřujícího.

Pojem *princip vstřícnosti* (*principle of charity*) jako metodologický požadavek na různých stupních komunikace¹¹⁶ lze vztáhnout také na literární interpretaci. Tento princip vstřícnosti zavazuje interpreta učinit co nejpozornější a nejadekvátnější interpretační práci, která využije potenciál textu v jeho „nejsilnější verzi.“¹¹⁷

Rozhodne-li se čtenář a interpret číst text jako hermeneutický text, například jako báseň, je vyzýván ke „zvláštnímu typu vstřícnosti.“ Právě kvůli této vstřícnosti může číst interpret přemíru spojek použitých ve verši jako *polysyndeton* a nikoli jako nedokonalost verše.

4.6. E. D. Hirsch: proti interpretační svévoli

Je důležité poznamenat, že literární hermeneutika může přinášet také zásadně odlišné požadavky na interpretaci, pokud předmět svého zkoumání a pojmy, s nimiž pracuje, vidí v jiné rovině, než jak je přdestřel Ricoeur.

E. D. Hirsch v *Objektivní interpretaci* definuje slovní význam textu jako sdělitelný obsah autorova intencionálního objektu neboli „ten aspekt mluvčího intence, který v rámci lingvistických konvencí může být sdílen s druhým.“¹¹⁸ Vedle obsahu pak charakterizuje pojem smyslu, čímž míní způsob, jakým text realizuje čtenář (například v rámci proměňující se literární tradice).

Na příkladu dvojího pojetí pojmu význam/smysl vyvstávají dva různé nároky, které text může na interpreta klást. Podle Hirsche je úkolem interpreta vysvětlit horizont očekávání textu, který určuje autorovu intenci jako smysl celku, neboť právě z tohoto celku lze rozlišovat, které implikace textu jsou správné.¹¹⁹ V Hirschově teorii je zcela zásadní

115 Český překlad „nedrží-li je zpět respekt k Písmu“ z latinského „nisi auctoritate reprimantur.“

116 Pojem „principle of charity“ (a jeho různé definice) popisuje DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

117 Jak navrhuje Kořátko, *Interpretace jako sféra vstřícnosti*, cit.d. s. 36–40.

118 HIRSCH, E.D. *Objektivní interpretace*. In: *Aluze*. 2003, roč. VII, č. 2. s. 152.

119 Tamtéž, s. 155. Je implikace „kořenů“ vůči významu „kůra“ správný? Než určíme pravděpodobnost této

a zavazující fakt, že text je definitivně determinován intencí (tedy sdělitelnou intencí) autora, přičemž úkolem interpreta je tento význam realizovat.

Text stojí jako pevnost a danost, který sice pro čtenáře (už z povahy jazyka) představuje zdroj mnohých interpretací, klade však také zásadní úkol – ne přinášet systém možností, ale rekonstruovat pevně vymezený význam.¹²⁰ Interpret, který je zavázán tohoto významu dostát, stojí před zásadním problémem: na základě velmi pečlivého studia a rekonstrukce textu musí realizovat jedinou pravděpodobnou a správnou interpretaci, jiné interpretace jsou více nebo méně špatné. Úskalí tohoto požadavku vymezuje sám Hirsch když připomíná, že si interpret nikdy nemůže být zcela jistý, zda je jeho čtení správné. Později dokonce přiznává, že „čím déle se díváme na text z nesprávného hlediska, tím přesvědčivějším se stává jeho nesprávný výklad.“¹²¹

Zatímco Hirsch považuje text především za písemný záznam promluvy (*parole*) mluvčího, v pojetí Paula Ricoeura je text na svém autorovi do určité míry nezávislý, díky odstupu vycházejícího z textového charakteru literatury se dílo vymyká z intencionálního horizontu autora, text už tedy není fixací autorovy promluvy. Nutno podotknout, že oba závěry, Hirschův i Ricoeurův, kladou na interpreta vysoké požadavky: Hirschův koncept textu chce zabránit jakékoli interpretační svévoli: je to sice interpret, který realizuje smysl textu, může tak však činit (pokud mají být jeho implikace správné) pouze na základě a v horizontu již zcela pevně daného významu, který do textu vložil autor. Pojem textu konstituovaný Paulem Ricoeurem klade na čtenáře požadavky vstřícnosti.

4.7. Další stupeň odstupu: ztráta reference

Ricoeurovo a Hirschovo pojetí interpretace stojí v poměrně jasné opozici – na jedné straně je význam autorem přesně determinován a jediným interpretovým úkolem je realizovat jej, na straně druhé se věc textu vymyká konečnému intencionálnímu horizontu autora, „díky písmu může ‚svět‘ textu rozlomit svět autora.“¹²² Důsledky Hirschovy teorie pro interpretaci byly nastíněny v předchozí kapitole. Je však třeba domyslet možnosti a meze, které rozvrhuje Ricoeurův pojem *svět textu*.

V Ricoeurově hermeneutice vyvstává otázka: Jak rozumět textu, když jsme zavrhlí romantický psychologizující princip *vcítění se*? Nelze už rozumět autorovi, neboť nám je

implikace, je potřeba rozšířit horizont očekávání – pokud zjistíme, že celkový význam se vztahuje ke „stromu“ a nikoli k „trávě“, pak můžeme tuto implikaci potvrdit jako správnou.

120 Tamtéž, s. 158.

121 Tamtéž, s. 164.

122 Ricoeur, *Úkol*, cit.d., s. 35

vzdálen. Neexistuje dokonce ani žádný společný horizont, jednotné a totální vědění. Pokud jsme rezignovali na možnost vcítění se do *duše* autora, musíme se omezit pouze na rekonstrukci *struktury* díla? Ricoeur na poslední otázku odpovídá záporně, neboť východisko z dichotomie *duše versus struktura* nalézá v konceptu *svět díla*.

Ricoeur rozlišuje v promluvě *smysl* a *referenci*¹²³ a tvrdí, že právě referenční funkce promluvy je v písemném projevu hluboce narušena. Promluva v situaci „tady a teď“ má schopnost odkazovat ke skutečnosti, referovat o společném světě. V literárním textu je ovšem tato ukazovací funkce promluvy narušena proto, že promlouvající text nesdílí s recipientem stejnou situaci. Odstup textu je ještě hlubší, než se doposud zdál – text odstupuje nejen od autora, ale také od skutečnosti.

Odstup od skutečnosti není totální, spíše než o zrušení referenční funkce promluvy v díle bychom měli hovořit o jejím narušení anebo posunutí. Paul Ricoeur každopádně i tuto vlastnost textu přijímá jako pozitivní, neboť tím, že se v literárním textu zruší „reference prvního řádu,“ kterou známe ze situace promluvy „tady a teď,“ otevře se „reference druhého řádu.“ Právě ona představuje nejpodstatnější hermeneutický problém, neboť „se už nedostává ke světu pouze na úrovni manipulovatelných předmětů, ale odkazuje k tomu, co Husserl označoval výrazem *Lebenswelt* a Heidegger výrazem *bytí-ve-světě*.“¹²⁴ Text otvírá nové možnosti naší každodennosti právě tím, že nás od ní vzdaluje.

Tento náhled osvětlí Ricoeurovo pojetí metafory, kterou považuje nikoli jen za básnickou ozdobu nebo tropus, ale za výkon řeči. Metafora na základě *sémantické nepřatřičné atribuce* dává vyvstat novému a překvapivému významu tím, že překračuje běžný jazykový význam. Metafora překračuje „referenci prvního řádu“ a zároveň proměňuje každodenní skutečnost, protože dává vzniknout něčemu novému v jazyce.¹²⁵

Ricoeur zde popisuje zkušenost, kterou mnozí s literaturou máme: umělecké dílo každodenní život obohacuje, protože mu otvírá nové horizonty. Čerpá z něj a zároveň ho proměňuje.

123 Vychází z Gottloba Fregeho a jeho rozlišení *Sens* a *Bedeutung*, které do francouzštiny překládá jako „référence“. „Smysl výroku je ideální předmět, na který je promluva zaměřena; tento smysl je promluvě čistě imanentní. Pojem reference označuje to, co je jeho pravdivostní hodnotou, jeho nárokem na zachycení skutečnosti.“ Ricoeur, *Úkol*, cit. d., s. 37.

124 Tamtéž, s. 38

125 RICOEUR, Paul. Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. *New Literary History* Vol. 6, No. 1, On Metaphor (Autumn, 1974), s. 95–110. Ricoeur v tomto článku ukazuje, jak může rozumění metafoře přispět k pochopení toho, jak rozumíme textu (například básně) jako celku.

4.8. Imaginativní variace ega

Ricoeur odmítá interpretovat text jako esoterický záměr nacházející se *za* textem, ale ani se nechce omezit na zkoumání struktur *uvnitř* textu. Cíl hermeneutiky je ještě jinde, Ricoeur říká, že je *před textem (devant le texte)*¹²⁶ a vychází z Heideggerovy analýzy pobytu. Svět fiktivního nebo poetického textu tak otevírá „světu každodenní zkušenosti“ nové možnosti pobytu: „Takto je vlastně každodenní skutečnost proměněna, a to díky tomu, co můžeme nazvat imaginativními variacemi, které literatura vytváří o skutečném.“¹²⁷ Text v Ricoeurově pojetí je velmi emancipovaný – nezávislý na svém autorovi, zbaven povinnosti reference. Má v tomto textologickém pojetí literární hermeneutiky vůbec nějaké místo čtenář? Pokud má každá promluva svého adresáta, měl by jej mít také text coby speciální druh promluvy. Situace promluvy v díle však musí být nějakým způsobem pokřivená, vždyť Ricoeur nazval text *paradigmatem odstupu v komunikaci*. Komunikace textu a čtenáře je podle Ricoeura rozuměním skrze dálku a je to „cesta tam a zase zpátky“, neboť čtenářova pout' vede k textu a od něj zpět k sobě samému. Ricoeur pronáší tezi: „Rozumět [literárnímu dílu] znamená rozumět si před textem.“¹²⁸ Toto (sebe)rozumění neprobíhá jako blesk z čistého nebe nebo prostřednictvím okamžité intuice, ale děje se velkou oklikou „po znacích lidství, které jsou uloženy v kulturních dílech.“¹²⁹ Čtenářovo sebe-rozumění už není hlavním tématem hermeneutiky, Ricoeur jej v *Úkolu hermeneutiky* analyzuje jen jakoby mimochodem, na okraj. Přesto však představuje nejzáhadnější stupeň odstupu, který text konstituuje. Text skrze referenci druhého řádu narušuje kontinuitu každodennosti a tak z ní čtenáře vyděluje. Subjektivita čtenáře se stává potencií stejně jako sám svět, který je textem rozvinut: „to, co v textu interpretujeme, je právě výklad, či *nabídka světa*, světa, který mohu obývat tak, že do něj rozvrhnu nějakou ze svých nejvlastnějších možností. [...] Četba mě vtahuje do imaginativních variací ega,“ říká Ricoeur.¹³⁰

Pojem textu v eminentním, hermeneutickém smyslu zakládá nový vztah. Teorie a umění interpretace se *obrací* k textu ve snaze o navázání specifického druhu rozhovoru, v němž skrze odstup (odstup textu od autora i každodenního světa a čtenáře od sebe sama) probíhá komunikace na dálku. Cílem interpretace není tento odstup zrušit, ale využít jej

126 Ricoeur, *Úkol*, s. 38

127 Tamtéž, s. 39

128 Tamtéž, s. 40.

129 Tamtéž, s. 40.

130 Tamtéž, s. 38 a 40.

jako produktivní princip. Rozumění textu probíhá jako rozumění nabídce světa, který by mohl být i světem mým.

II. Interpretační část

Co přináší literární hermeneutika interpretační praxi? Především hluboké vědomí netriviálnosti a otevřenosti toho, co nazýváme literárním dílem. Připomíná interpretovi jeho vlastní situovanost v dějinách, jazyce a názorech i nemožnost z této situovanosti uniknout.

Zároveň nabízí širší teoreticko-filosofický rámec, který může pomoci ukotvit interpretaci v souvislostech humanitních věd. Jedním dechem však zároveň varuje před stavěním pravidel nad jejich aplikaci. Navrhuje sice koncepty, principy i některá pravidla – nepřináší však univerzální paradigmata platná pro všechny interpretace, neboť „interpretace – ani rozumění vůbec – nemá [...] nikdy kritérium mimo sebe: ‚kritériem‘ je jedinečná událost interpretace samé, v níž skrze tvůrčí výkon interpreta přichází ke slovu dílo samo [...]“¹³¹

Právě tento důraz na dílo samo, jež klade novější hermeneutické myšlení, představuje úkol literární hermeneutiky – alespoň té, k níž se sama přikláním. Interpretace by měla dílo nikoli (pouze) vysvětlovat (a mluvit tak za něj), ale spíše *osvětlovat*.

„Vysvětlovat neznámý jev totiž mj. žádá převést jej na jev známější; přitom se však vysvětlovaný jev často odcizuje sobě samému, ztrácí do určité míry svou identitu: vzpomeňme ve škole i kritice běžných ‚výkladových redukcí‘ jevu estetického na jev etický, sociologický, psychologický atd.“¹³² Nedomnívám se, že by se literární hermeneutika měla vzdát vysvětlovacího úkolu – zvláště pokud se věnuje textům, od nichž dělí čtenáře značný historický odstup. V takových případech je potřeba učit některým pojmům a uvádět do souvislostí, tento pedagogický úkol hermeneutiky připomínal Johann Martin Chladenius.

Neměla by se však zastavit u tohoto vysvětlování a uvádění do souvislostí, neboť pak by se z ní stala jen „antikvární učenost,“ jak upozorňoval Friedrich Ast. Alternativu vysvětlování nastínil Zdeněk Mathauser v principu osvětlování: „Při něm se k uměleckému textu chováme šetrněji, pokorněji, neútočíme naň, jdeme více svou kontemplací paralelně s ním (odtud *paralelní* kontemplace) a doufáme, že mezi obojím spíše sama přeskočí jiskra porozumění.“¹³³ Takovýto „osvětlující“ přístup k dílům je možný proto, že jsme to nejen my, kteří vidíme „v novém světle“, ale je to i text, který je vůči nám *vstřícný*, vychází nám vstříc, oslovuje nás.

131 Kouba, *Smysl konečnosti*, cit. d., s. 80.

132 MATHAUSER, Zdeněk. *Estetika racionálního zření*. Praha: Karolinum, 1999, s. 17.

133 Tamtéž, s. 17.

K interpretaci textu lze přistupovat v celé jeho šíři (to znamená včetně hlediska historického, biografického, kulturního), chceme-li se však zaměřit na interpretaci jako soustředěný a ohraničený akt, pak je také potřeba zhodnotit hranice textu. Přijímám zde návrh Martina Nitscheho, který chce vést linii textu tam, kde končí knižní vazba (případně do nich zahrnout úzký pramenný kontext, jenž je s knihou spojen).¹³⁴ Vnější ohraničení textu je tedy jasně vymezeno fyzickými hranicemi artefaktu – knihy.

¹³⁴ NITSCHÉ, Martin. *Z příhodného. Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii*. Praha: Filosofia, 2010, s. 10.

1. Josif Brodskij: *Izák a Abrahám*

Brodského poéma *Izák a Abrahám* (Исаак и Авраам),¹³⁵ poeticky zpracovávající téma obětování Izáka, bývá často citována jako jediný jeho ucelený text zabývající se explicitně židovskou, respektive starozákonní tematiku. Nese letopočet 1963 a monogram М.Б.¹³⁶

Látka je známá a mnohokrát interpretovaná – jedná se o vyprávění z *Tanachu*, jemuž mnoho pozornosti věnovali nejen křesťanští a židovští exegeté, ale také evropští teologové a filosofové novější doby. Pro svou dramatickост nalezla mnohá zpracování ve výtvarném i hudebním umění. Biblické vyprávění, v české literatuře nazývané *obětování Izáka*¹³⁷ je podáno ve čtrnácti verších dvaadvacáté kapitoly knihy Genesis.¹³⁸

Báseň začíná ve chvíli, kdy jsou Abrahám s Izákem na cestě, není zde tedy zmíněn rozhovor Boha s Abrahámem, který Auerbach v *Mimésis* vyzdvihuje jako ukázkový případ biblického stylu. Brodskij také poněkud mění biblický syžet – jeho Abrahám a Izák sice krácejí sami (to znamená, že už bez služebníků a osla, kteří se vydali na cestu s nimi), zároveň však jdou už čtvrtý den a horizont je stále prázdný. V biblickém textu stojí, že Abrahám uviděl místo, k němuž měl namířeno, už třetího dne jejich putování. Tato časová neshoda vnáší hned do úvodu textu jistou dramatickост.

1.1. Úvod básně: nemožnost dialogu

Brodského poema je uvozena přímou řečí, ta je ovšem pronesena ve spěchu a za chůze, ani Abrahám, ani Izák se k rozhovoru nezastavují:

„Идем, Исак. Чего ты встал? Идем“.

„Сейчас иду“. – Ответ средь веток мокрых [...] ¹³⁹

Přímá řeč protíná celou báseň, brzy se však ukazuje, že spíše než dialog je tu zobrazena naprostá neschopnost tento dialog navázat: Abrahám s Izákem se v rovině rozhovoru nesetkávají. Útržek rozmluvy z konce básně je téměř totožný tomu úvodnímu:

135 BRODSKIJ, Iosif. *Sočinenija Iosifa Brodskogo. Tom. 1.* Sankt-Peterburg: Puškinskij fond, 1998, s. 252–266.

136 Je pravděpodobné, že iniciály v úvodu básně patří Marině Basmanové, již bylo věnováno mnoho básní od počátku 60. let.

137 Obdobně v ruštině: *принесение в жертву Исаака*, v hebrejštině však akeda (עֲקִידָה אִשָּׁא), doslova „svázání Izáka“.

138 Gn 22, 1-14. Abrahám je od Boha poslán do země Mórija, aby tam na hoře, kterou mu Bůh ukáže, obětoval svého syna Izáka. Když dojdou na místo, sváže Abrahám syna do kozelce, a když už na něj vztahuje ruku s nožem, zadrží jej anděl – místo Izáka je obětován beran, který uvízl v houští. Abrahámovi jsou zopakovány přísliby o rozmnožení jeho rodu.

139 Brodskij, *Sočinenija*, cit. d., s. 252.

„Идем, Исак“. – „Постой“. – „Идем“. – „Сейчас“.
„Идем, не стой“. Долдонит дождь о крышу.
„Давай скорей! Вот так с ним каждый раз.
Идем быстрее! Идем“. – „Сейчас“. – „Не слышу“. (264)

Rozhovor je protínán množstvím cézur a pomlk, graficky jsou znázorněné pomlčkami a výpustkami. Když se Izák ptá Abraháma, kde vezmou obětního beránka, odpovídá mu otec:

В пустыне этой... Бог ягненка сам
найдет себе... Господь, он сам усмотрит... (258)

Spíše než na rozhovor zde narážíme na *míjení* dvou promluv nebo útržků, fragmentů řeči. Izák s Abrahámem jdou pouští, po písečných dunách. Silný vítr unáší slova spolu s pískem a písek se slovy. Popis krajiny zde však není připodobňován k člověku, spíše naopak,¹⁴⁰ vše, co se na poušti odehrává, je jí také plně podřízeno, včetně lidské podoby, myšlenek i rozhovorů:

Волна пришла и вновь уходит вспять.
Как долгий разговор, смолкает сразу,
от берега отняв песчинку, пядь
остатком мысли – нет, остатком фразы. (253)

Je zde nastíněn první z mnoha paradoxů poemy: zatímco báseň se do velké míry odehrává na cestě, rozhovor, roztržštěný na pouhé útržky, se nepohne ani o píď, spíše jen jako písek poletuje vzduchem. Abrahám není pro Izáka partnerem k rozhovoru (a obráceně), odpověď není reakcí na otázku – kromě míjení útržků frází narážíme jen na dva jevy: opakování a ozvěnu. Abrahámovo popohánění se do omrzení opakuje, stejně jako se vynořují stále další a další duny písku. Jako refrén se také vrací obraz hory (začínající vždy stejně: *Еще я помню: есть одна гора*), vytržené z úplně jiné scenerie, jakoby z jiné básně. Stále stejné víření písku a větru, písečné duny jedna jako druhá, stejné útržky výkřiků – vyprávění čtenáře hned na svém začátku zavádí do kruhu a nutí se ptát: dojdou Abrahám s Izákem cíle, nebo jsou jako věčný žid odsouzeni jen k tomuto putování?

140 Podobně postupuje Brodskij i o několik desítek let později ve *Vodoznacích*, v nichž se Benátky přizpůsobují vodnímu živlu (z něhož také vznikly), nikoli obráceně: „Tu a tam je totiž na druhém břehu kanálu ve dvou nebo třech rozsvícených vysokých zaoblených oknech, napůl zatažených perlinkou nebo tylem, vidět chobotnicový svícen, lakovaná ploutev piana [...]“ BRODSKIJ, Iosif. *Vodoznaky: zrcadlení času*. Praha: Prostor, 2003, s. 101.

Jediná změna, naděje na vybočení ze stereotypu, nastává ve chvíli, kdy se Abrahám uprostřed kopců z písku obrací na Izáka laskavým oslovením: „Сынок, дрова с тобою?“ Z otcovy věty však zároveň čpí hrůza účelu onoho dříví, které Izák nese na zádech, ještě umocněná kontrastem něžného označení „сынок“. Jako odpověď na fragment řeči, který snad už ani není otázkou, dostává úsporné „Вот он, хворост.“ Když se stejným způsobem „ptá“ zanedlouho Izák: „А ты, отец, с тобою?“, odpověď „Вот он, ты.“ přichází po vlnách písku už jen jako ozvěna. Oba poutníci se pohybují v kruhu útržků, ozvěn a opakování řeči, na zdánlivě nekonečných kopcích písku (slovo холмы působí zvukomalebně, v dvojici холмы-волны evokují zvedající se vlny, střídají se – a opakují – obrazy písečných dun a mořských vln).

V básni nenastává situace opravdového rozhovoru, dokonce i v okamžiku, kdy je Abraháмова zkouška u konce a mluví k němu posel Boží, několikrát opakuje výzvu (jež není opřevána): Довольно, Авраам. Открой лицо. Lévinas v *Etice a nekonečnu* popisuje tvář jako oslovení, volání po zodpovědnosti vůči druhému, jenž má ve tváři vepsáno ono „Nezabiješ!“¹⁴¹ Rozhovor tváří v tvář však v básni nenastává, naopak je zde opětovně popisovaná situace, v níž lidská tvář není vůbec vidět: Бредут, склоняясь. Совсем не видно лиц.

1.2. Hrůza otevřeného prostoru

Obraz první třetiny básně je sestaven ze dvou protikladů: pouště a moře. Dva poutníci jdou pouští (в пустыне) k prázdnému místu (к пустому месту), kde nelze nalézt ani kapku vláhy: dokonce tráva, která zde roste, v sobě nemá už ani vodu, ani kořeny:

Но то песок. Один густо песок.

И в нем трава (коснись – обрежешь палец),

чей корень – если б был – давно иссох.

Она бредет с песком, трава-скиталец. (253)

Postupně však do tohoto popisu pronikají obrazy moře – nejdříve ve zvukové podobě slova холмы (kromě toho, že se v ruštině rýmují s vlnami tu neznělý konsonant „x“ může evokovat šumění, jak se jedna vlna přelévají přes druhou), poté jsou „kopce písku“ nazvány „mořem písku“ a nakonec se obrazy poutníků na poušti nahrazeny metaforou loděk:

141 LÉVINAS, Emmanuel, *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994. s. 179.

Здесь море справа, слева, сзади, всюду.
И путники сии – челны, челны,
волна глотает след, вздымает судно. (253)

Nelze odhadnout, jak daleko zbývá do cíle, nelze ani přesně popsat prostor pouště, do nějž poutníci vstupují – doslova ztrácejí půdu pod nohama:

Холмы песка. Нельзя их счесть, измерить.
Верней – моря. Внизу, на дне, земля.
Но в это трудно верить, трудно верить. (253)

Oporu nenaleznou ani na nebi, neboť nebeská klenba není pevně na svém místě: *Пустынный свод небес кружит над ними*, v prostoru není nic pevného, stálého. Hrůza, zpočátku skrytá, vystupuje ve splnutí obou obrazů – moře a pouště: ukazuje se tu v neomezenosti prostoru, který se vyznačuje neexistencí detailu ani jakéhokoli ohraničení.

Но нет здесь берега, только мелкий след
двух путников рождает сходство с кромкой
песка прибрежной, – только сбоку нет
прибрежной пенной ленты – нет, хоть скромной. (253)

1.3. Zrcadlení: geometrický princip básně

Jedním ze základů Brodského tvorby, výrazně přítomných také v jeho pozdějších textech, nejexplicitněji pak v již zmiňovaných *Vodoznacích*, je princip zrcadlení (přičemž to, co je zrcadleno, není vždy přesným obrazem zrcadleného, ani není vždy jasné, zda je zobrazován jev ze světa před zrcadlem, nebo za ním).

Mohlo by se zdát, že v biblické poušti, kde chybí jakákoli pevná plocha, od níž by se mohlo cokoli odrážet, nelze také nic zrcadlit. Obrazy, které se nemohou zrcadlit na hladině vody nebo ploše zrcadla, se promítají na jinou plochu, na nebe. Zatímco Abrahám náhle uvidí keř-znamení, šeptající, že jejich cíl je blízko, Izák si ničeho z toho nevšimne, neboť právě zvedá hlavu a na nebi sleduje proměňující se obraz lesa, hlíny, keře, jeho kořenů a hvězd, které skrze tyto kořeny prosvítají, aby nakonec všechny zase zmizely.

Na základně opozit, typů a antitypů¹⁴² je zde vystavěna velká část celé básně. Protiklad moře – vody je prvním, poněkud specifickým příkladem, následují však další:

142 Ovšem spíše ve smyslu, v jakém je používá Northrop Frye, tedy nikoli „předobraz“ a jeho naplnění, jak je znám z původního křesťanského pojetí (tedy trpící služebník z knihy Izaiáše jako předobraz Ježíše Krista), ale spíše obráceně – Ježíš jako protityp (z řec. antitypos) trpícího služebníka; i v Brodského básni je čas relativizován a antityp není pouhou dějinnou analogií typu. Srov. FRYE, Northrop. *Velký kód: bible a literatura*. Brno: Host, 2000, s. 109.

Abrahám nakonec s Izákem dojdou na místo, rozdělají oheň a Izák chce přihodit do ohně chrastí, neboť plamen je čím dál útlejší. Abrahám však *zadrží jeho ruku* se slovy: „*Оставь его, нам хворост нужен утром. Нарви травы* – stejným gestem zadržuje anděl Abraháma od obětování Izáka v mnoha klasických zobrazení (z nejznámějších – u Caravaggia a Rembrandta¹⁴³). Izákova krev, která má být obětována, je anticipována v měchu hustého vína, který si Abrahám nese s sebou na cestu a dává Izákovi u ohně k pití. V refrénovitě se opakujících verších, jež popisují idylický obraz hory (s cestou, nad kterou se klene višňová alej, jezerem v úpatí a ranním oparem) je obsažen také jeden detail onoho zdvojení nebo zrcadlení, a tento motiv se v básni objevuje v různých obměnách: stín a předmět, který tento stín vrhá, se po čase spojují v jedno.

Тропа пуста, там нет следов часами.
На ней всегда лежит лишь тень листвы,
а осенью – ложатся листья сами. (254)

Sama idyla hory stojí jako protiklad k pustému místu (o němž v básni není řečeno nic víc), k němuž Abrahám s Izákem kráčí. Z biblického podání víme, že Hospodinův příkaz Abrahámovi zněl: „Vezmi svého jediného syna Izáka, kterého miluješ, odejdi do země Mórija a tam ho obětuj jako oběť zápalnou na jedné hoře, o níž ti povím.“ (Gn 22, 2) V Brodského podání je zdůrazněna jenom prázdnota prostoru. Jejich cíl zde nemá ani jméno ani popis.

Paralelismus tvoří symetrickou síť motivů, vztahů, předmětů a jejich protějšků, z nichž má každý v básni svou danou pozici i svůj protipól, zároveň sám tento princip stojí v opozici k neustálému pohybu (deště, větru, písčných dun), neukotvenosti a chvění:

Не видно здесь нигде предметов твердых.
Все зыбко, как песок, как тень отца. (256)

V prostoru pouště není nic pevného, tvrdého nebo jistého. Tráva ani keře zde nemají kořeny, pohybují se spolu s větrem, stejně jako lidé.

1.4. Abraháмова oběť

Je již zřejmé, že prostor pouště, do něhož Abrahám s Izákem vstupují, není čistě geografický a fyzický. Stává se také vnitřním světem, lépe řečeno: umožňuje hladkou propustnost vnitřního a vnějšího, snu a reality, myšlenek a písku, útržků rozhovorů a poryvů

143 Rembrandtův obraz „Abraháмова oběť“ je součástí sbírek petrohradské Ermitáže.

větru, biblické látky (ve vší její exotičnosti) a světa technických, kovových předmětů. Přímá řeč se plynule přelévá do řeči vnitřní, ani jedno z toho nenarušuje popis krajiny a postav. Realita se rozplývá ve viděních a plynule přechází do sna.

Samotný biblický výjev je dramatický: Abrahám má vzít „svého jediného syna Izáka, kterého miluje“ a bez jakéhokoli jiného vysvětlení obětovat jako oběť zápalnou – krvavý a dosti barbarský obraz. Brodského Abrahám však jde, stejně jako ten biblický, bez otázek a protestů, do země, kterou mu Bůh ukazuje. Z čistě psychologického hlediska je jen uvažovat o takové situaci téměř nepředstavitelné. Jak říká Kierkegaard, „buď se Abraháma vzdáme, nebo se musíme naučit pociťovat hrůzu nad ohromným paradoxem, v němž jeho život záleží [...]“¹⁴⁴

Brodského báseň prosakuje touto hrůzou na několika úrovních. Za prvé, prostor pouště je, jak už bylo řečeno, ještě něčím jiným než jen jednou z fyzických dimenzí. Čas jako by se zde opožďoval, jako se neustále opožďuje Izák za Abrahámem (a nedozvíme se, z jakého důvodu), i poutníci jdou nakonec o jeden den déle, než v biblickém vyprávění. Další zvláštností této pouště je její prostupnost: zaměříme-li se zde na Abraháma, který kráčí nekonečnou pouští (anebo pluje mořem, které však nemá žádný břeh), a jak usedá k ohni pod nebem plným hvězd, nelze nevzpomenout na Boží zaslíbení, ve Starém zákoně se mnohokrát opakující příslib požehnání a rozmnožení Abrahámových potomků jako *písku na mořském břehu*, jako hvězd na nebi.

Холмы песка. Нельзя их счесть, измерить

Верней – моря. Внизу, на дне, земля.

Но в это трудно верить, трудно верить. (253)

Abrahám, který na Izáka čekal sto let, teď má svého syna ztratit způsobem horším, než jakým kdy nějaký otec syna ztratil. Jsou písek, moře, hvězdy a šeptající keře krajinou vnější, kterou Abrahám se svým synem prochází? Nebo to je Abrahámův vnitřní svět, jak naznačuje verš Все жаждет жизни в этом царстве чувств? Všechna Abraháмова úzkost převedená do vnější formy, která tvoří prostor pusté krajiny – úzkost z toho, co bylo slíbeno a toho, co má být vykonáno?

Pokud tomu totiž tak není a pokud Abrahám prochází obyčejnou nehostinnou pouští, pak se hrůza celé scenerie mísí s ironií: „Pán si tedy z Abraháma tropil posměch!“ můžeme prohlásit s Kierkegaardem.¹⁴⁵ Nejenže chce Abraháma zkoušet tímto způsobem,

144 KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: [dialektická lyrika] ; Nemoc k smrti : [křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení]*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, s. 40.

145 Tamtéž, s. 18.

ale ještě mu do cesty klade připomínky slibu, který je však v plném rozporu s tím, co po svém služebníkovi požaduje nyní.

Kromě pouště a hvězd je zde totiž ještě keř. Když mluvil Hospodin k Mojžíšovi zprostřed trnitého keře, byl prostor i čas naplněn posvátností: „Nepřibližuj se sem! Zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá,“ řekl tehdy Hospodin Mojžíšovi, „Já jsem Bůh tvého otce, Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův.“ (Ex 3, 5-6) Mojžíš si v tu chvíli zakryl tvář, neboť se Hospodina bál – z biblického textu je zřejmá posvátnost, nejen místa, ale také v čase.

Také v Brodského básni se objevují keře, které hovoří, situace je však úplně jiná. Abrahám tuší, že se blíží cíl jejich cesty – a opravdu, keř, u něhož stojí, mu v tu chvíli šeptá: „Здесь недалеко“. Chybí tu však cokoli sakrálního, keř nehoří stravujícím plamenem, neříká „půda, na které stojíš, je posvátná“. Nejpodivnější na celém výjevu je ovšem reakce Abraháma – ten si nezakrývá rukou tvář, nezastavuje se, dokonce se ani směrem ke keři nepodívá.

„Здесь недалеко“, – куст шепнул ему
почти в лицо, но Авраам, однако,
не подал вида и шагнул во тьму. (254)

Již zmiňovaná nemožnost dialogu je v básni absolutní. Abrahám odvrací svou tvář od anděla, svého syna Izáka, ale i od keře, který na něj mluví. Jen stěží však lze uvěřit tomu, že ten, kdo z keře opravdu mluví, je Abrahámův Bůh. Nejhlubší paradox však nastává ve chvíli, kdy Abrahám dělá to, kvůli čemu na onu horu do země Mórija přišel – s povzdechem „Ну что ж, пора“ bere do rukou nůž:

и Авраам свой нож с коротким жалом
достал (почти оттуда, где уснул
тот нож, которым хлеб он резал в доме...) (260)

Abrahám vztahuje ruku na svého syna, bez zjevných emocí (jen s povzdechem „nu co už, je čas“!) a s nožem určeným pro krájení chleba: „Z etického hlediska o Abrahámovi tvrdíme, že chtěl Izáka zavraždit, z náboženského hlediska platí, že jej chtěl obětovat,“ říká Kierkegaard. „Právě v tomto rozporu spočívá úzkost, pro niž člověk oka nezamhouří – ale Abrahám by bez úzkosti nebyl tím, čím je.“¹⁴⁶ Brodského Abrahám je výrazem úzkosti.

146 Tamtéž, s. 26.

V jedné ruce nůž, druhá ruka spočívající na vlastním synu, prohlašuje „Сейчас соединю...“, je to výraz náboženské oběti, jakkoli hrozné. Vzápětí však Abrahám ztělesňuje i ono druhé hledisko svého činu, celý obraz se změní: Abrahám jen stěží vydechne „Спаси, Господь“, z „otce víry“ a náboženské postavy se stane až příliš lidským, upustí nůž, začne se potit, zakryje si tvář a odmítá se na anděla jen podívat. Jakoby i Abrahám měl svůj protipól – vedle otce víry zůstává také otcem Izáka.

1.5. Svázání Izáka: keř

Je Brodského poema příběhem „Abrahámovy oběti“, nebo „Svázání Izáka“? Více pozornosti na sebe doposud poutal Abrahám. Přestože báseň začíná voláním na Izáka, je to právě Abrahám, který volá, a také skrze něj na Izáka pohlížíme. Zvrat nastává ve chvíli, kdy Izák po několikadenním pochodu usíná – dřímota na něj padla poté, co vypil husté víno. Přejít mezi bděním a snem je v prostoru pouště, v němž se ocitl, téměř neviditelný. Ve snu uviděl Izák keř bez kořenů, který má místo větví písmena. Každé písmeno v sobě nese význam hlubší a širší, než představuje slovo, které ze z nich dohromady skládá.

Zatímco písmena K a Y (z ruského КУС, keř) jsou podobny větvím (do nichž ve snu vrůstá i to chrástí, které Izák přinesl s sebou na zádech), další dvě písmena, C a T jsou „jakoby z jiného světa“: C je svázaný beránek, zatímco T je oltář, na němž beránek leží. Celý tento obraz živého dřeva přijímá Izáka do sebe. Jen se ještě laťka z písmene T svezde o něco níže a obraz se ještě jednou promění: místo slova КУС stojí КРЕС, kříž.

Brodskij zde do detailu dokresluje (a tímto dořečením celý obraz do velké míry přesvětluje) křesťanskou typologii: Izák, milovaný syn, jehož byl otec ochoten obětovat jako beránka, je předobrazem Krista – jeho oběť však Ježíšův otec a Bůh provádí do konce.¹⁴⁷ Izákův prorocký sen na poušti představuje další kamínek do symetrické mozaiky – Abraháмова oběť nachází své místo, protože našla své opozitum.

1.6. Izák, který ztratil zvuk

Po Izákově snu už je zcela zřejmé, že Brodského Izák s Abrahámem v sobě nesou ještě jiné významy, než jen ty starozákonní (slovy poémy: jsou v ještě v jakémś jiném světě), což je vyjádřeno také ve dvojí podobě jmen, jež se v básni vyskytují: Исаак vedle Исаа a Авраам i Абрам. Brodskij pracuje s předpokladem, že je jméno Исаа „více ruské“ (По-русски Исаак теряет звук) než Исаак a zároveň připomíná změnu, která se odehrála

147 Srov. Frye, *Bible a literatura*, cit. d., s. 215.

v případě Abrahámově ([...] *Будто слух / от мозга заслонился стенкой красной / с тех пор, как он утратил гласный звук / и странно изменился шум согласной.*)¹⁴⁸

Na okraj je třeba podotknout, že změna jména znamenala ve starověkém hebrejském uvažování důležitý jev – sám lid Izraele je nazván podle nového jména jejich praotce Jákoba. Každé písmeno v hebrejské abecedě má svoji číselnou hodnotu – v uvažování *gematrie*, která pomocí číselných vztahů doslova propojuje celý svět, je samozřejmě zásadní, kolik hebrejských písmen jméno obsahuje.

V ruštině se však prokazatelně vyskytují obě varianty jména Izák (a delší varianta, tedy ta, kterou Brodskij považuje za „méně ruskou“ je dokonce častější),¹⁴⁹ zatímco hebrejská varianta jména zní *יצחק* (přepisem do azbuky Ицхак).

Básník je zde tedy chycen v pasti faktografického nedostatku. Chceme-li však sledovat, jak bude ve výstavbě básně pokračovat, nelze nic jiného, než přijmout tento nedostatek za svůj:

По-русски Исаак теряет звук.

Зато приобретает массу качеств (263)

V ruštině získává Izák další významy, v dichotomii jmen se otevírá ještě další rovina básně – kromě biblického Abraháma s Izákem zde vyvstávají postavy ještě z jiného času a prostoru, z jiného světa, který je v básni ztělesňován tvrdými, kovovými předměty: skoby, řetězy, vlak, koleje, šrouby. Prostor pouště, který Brodskij vytvořil, tuto hladkou prostupnost světů umožňuje. V tomto novém světě kovových předmětů se objevuje ještě jedna rovina *oběti*, která je vyjádřena veršem: *И Снова жертва на огне Кричим*. Jsou strofy o Židech opouštějících domov a vlacích plných tváří, jež však nejsou vidět, aluzemi na holocaust, zápalnou oběť? Odkazuje stravující oheň k pohromě *шоа*?¹⁵⁰

И все-таки она горит, горит.

Но пожирает нечто, больше жизни. (266)

148 V Abrahámově případě je však změna jména zaznamenaná v bibli, konkrétně v Gn 17, 5 Bůh říká: „Nebudeš se už nazývat, Abram; tvé jméno bude Abraham. Určil jsem tě za otce hlučícího davu pronárodů.“

149 Soudě alespoň podle zadání obou hesel do google.com, zatímco výskyt slova Ицак byl nalezen na 575 000 stránkách, počet webových stran obsahující slovo Исаак sahá ke čtyřem miliónům. Brodskij ovšem v šedesátých letech v Sovětském svazu postrádal nejen internetové vyhledávání, ale jistě také kvalitní biblický slovník.

150 Brodskij by nebyl jediný, kdo by spojoval holocaust s příběhem o obětování Izáka. Například také Ellie Wiesel psal, že se *akeda* neodehrála pouze na hoře v zemi Mórija, ale také v Osvětimi. Srov. PRESCOTT, Deborah Lee. *Imagery from Genesis in Holocaust memoirs: a critical study*. Jefferson, N.C.: McFarland, 2010, s. 107.

Typ a prototyp oběti z první poloviny básně je plně osvětlen, vše je v něm dořečeno a dvojice КУСТ (beránek svázaný na oltáři) a КРЕСТ (na němž zemřel Kristus) je pevně spojena. Oproti této jasnosti není vůbec zřejmé, kdo je tou obětí, jež znovu křičí ve slově Исаак. Biblický prostor pouště je charakterizován nestálostí, neukotveností, absencí pevných a tvrdých předmětů, zato v něm mohou existovat a promlouvat slova-znamení: písek, hvězdy, moře, keře (které hovoří), víno, oheň. V závěru básně se prostor mění, obrušuje se a získává pevnou, tvrdou strukturu. Vystupují zde do popředí nejobyčejnější předměty: cihly, řetězy, stojan na svíčku, závory, deska se zabodnutým nožem. Právě tyto předměty promlouvají a ještě častěji mlčí:

Здесь в темноте нигде прохожих нет,
кирпич стены молчит в стене напротив. (265)

Je to svět, kde jsou hranice předmětů pevně dány, jsou obyčejné a bez určení, bez přídavných jmen. Neodkazují k dalším a jiným významům (jako keř ukazoval na hořící keř, víno na krev, písek a hvězdy na potomstvo Abrahámovo). Realita tohoto světa je bez určení a jaksi postrádá světlo, v jehož záři byl popisovaný obraz zřejmý.

1.7. Přátelství podstatných jmen

Poema *Izák a Abrahám* nastiňuje styl, jenž se časem stane pro Brodského typickým, totiž střídmost verše, především na rovině lexikální. Ještě zřetelněji se tato tendence vyjevuje ve *Velké elegii Johnu Donnu*, také z roku 1963:

Джон Донн уснул, уснуло все вокруг.
Уснули стены, пол, постель, картины,
уснули стол, ковры, засовы, крюк,
весь гардероб, буфет, свеча, гардины.
Уснуло все. Бутыль, стакан, тазы,
хлеб, хлебный нож, фарфор, хрусталь, посуда,
ночник, белье, шкафы, стекло, часы,
ступеньки лестниц, двери. Ночь повсюду.¹⁵¹

I bez lexikálního rozboru básně je na první pohled zřejmé, že Brodskij s oblibou používá podstatná jména, a to velmi často bez přídavných jmen.¹⁵² Báseň tak získává neut-

151 Brodskij, *Sočinenija*, cit. d., s. 231.

152 Brodskij svou oblibu v substantivech vysvětluje v jednom rozhovoru s dodatkem, že dostal tuto radu od Jevgenije Reina jako možná jedinou lekci o skládání veršů: „množství přídavných jmen ve verši je žádoucí omezit na minimum. Takže když někdo přikryje vaše verše kouzelným závojem, který odstraní všechna přídavná jména, stránky zůstanou stále dostatečně černé díky podstatným jménům, příslovcím a

rální odstín, mizí aktivní slovesa i emotivní přídavná jména. Substantiva zde sama vystupují, oslovují v důvěrnosti a intimnosti: postel, stůl, svíce, sklenka, nůž, hodiny. Vpouštějí čtenáře „domů“, do každodennosti, kterou zná. Jsou to předměty, které hovoří anebo mlčí. Funkce substantiv není už jen popisná nebo symbolická.

Zdeněk Mathauser interpretuje „návraty k obyčejným věcem“ nejen jako návraty k jednoduchosti nebo k mládí. „Ve vyšší rovině jsou tyto návraty možná spíše obraty k bytí jsoucna v onom ontologickém smyslu, jak jej nacházíme v Heideggerových interpretacích básnických děl: jsou vyvoláváním předmětů ‚do přítomnosti ukryté v nepřítomnu‘.“¹⁵³

Závěr Brodského básně není určen lidem. Jsou to předměty, které vystupují do popředí, „samostatný detail,“ jakýsi Brodského autorský podpis.¹⁵⁴ V tomto případě je to dřevěná deska plná puklin a prasklin, do níž je zabodnut nůž, jenž se náhle stává sluhou dvou pánů:

Но нож всегда (внутри, под ней, над нею)

останется слугою двух господ;

ладони и доски – и кто сильнее...

He говоря о том уж, „в чьих глазах“. (262)

Tato dřevěná deska¹⁵⁵ tvoří mikrokosmos (štěrbiny v ní jsou přirovnány ke dveřím a oknům, celá deska pak k domu), ale také představuje podvojný princip básně. Nožem je rozdělena na dvě části: Доска его упорно тянет вбок / и колется внезапно на две части, stejně jako se báseň dělí, postrádá ucelenost a jednotu, ale také jasnou a jednoduchou odpověď.

Dřevěná deska, obdařená vlastní vůlí a rozštěpená vedví, představuje jednu z otázek, který text v dialogu s interpretací dává. Ne všechny předměty v básni se vstřícně a prostě ukazují a svou pouhou přítomností přibližují svět textu čtenáři. Dřevěná deska klade interpretaci odpor, neboť nemá žádný pevný tvar: пускай она толста, длинна, узка. Nelze o ní říct nic konkrétního, přiřadit ji jednoznačně k předmětu, který známe. Jediná vlastnost, která ji charakterizuje, jsou pukliny a štěrbiny, kterých je deska plná.

slovesům. Pokud je závoj nevelký, vaše nejlepší přátelé jsou podstatná jména.“ Gordin, *Mir Josifa Brodskogo*, cit. d., s. 58.

153 Mathauser, *Mezi filosofií a poezií*, cit. d., s. 37.

154 O teorii *samostatného detailu* srov. Losev, cit. d., s. 137.

155 Není zřejmé, o jakou desku se jedná, v interpretacích byly zmiňovány: deska ikony, dřevo hrobu, ale také například široký význam hebrejského לוח znamenající také „desky zákona“, tedy desatera. Srov. Losev, cit.d., s. 137.

1.8. Světlo a tma

Celá poema je jako mozaika složená ze záblesků světla a náhlých temných míst, střídání světla a tmy je svorníkem všech prostorů básně – biblické pouště, hebrejského tábora i světa přesahujícího biblický rámec.

Tyto dva principy protínající báseň tvoří syntézu, například ve verši Свеча горит во мраке полным светом. Nebývají popisovány ve své absolutní podobě, ale spíše jako mezistupně. Izák (Исаак) je přirovnán k oharku svíce, Abrahám dokonce ke keři: Здесь не свеча – здесь целый куст сгорел. Zhasnutá svíce, ohořelý keř. Světlo, které bylo a světlo zahalené tmou.

Také světlo bývá často zobrazeno v přechodové fázi, jako světlo hasnoucí, utichající: просветы гаснут; сзади гаснет пламя; [...] стекло, как волны, блики гасит. Samotný závěr básně také představuje hasnutí, čekání na tmou:

– Но сам язык свечи,
забыв о том, что можно звать спасеньем,
дрожит над ней и ждет конца в ночи,
как летний лист в пустом лесу осеннем. (266)

Málokdy svítí světlo plným jasem. Naopak častým zdrojem světla jsou v básni různé prosvítající štěrby, pukliny, skuliny: Здесь все полно щелей, просветов, трещин.

1.9. Závěr

Brodského poema se odehrává z velké části v prostoru biblické pouště, která se vyznačuje zvláštní prostupností vnitřní řeči a útržků promluv, snu a reality, starozákonních a novozákonních motivů. Některé scény a obrazy jsou plně osvětleny (například Izákův živý sen o keři – kříži), jiné zůstávají v pološeru nebo ve tmě, jako tváře, jež nejsou vidět. Rozehrává se zde hra světél – proudí-li světlo, pak často jen nějakou skulinou.

Сочится пыль и свет во все углы.
Здесь все полно щелей, просветов, трещин. (206)

Ne vždy je světlo dostatečně silné na to, aby osvětlilo obraz, jež je ve verších popisován – naopak, okolí i předměty zůstávají v neurčitosti, stejně jako Brodského „samostatný detail“ – dřevěná deska. Je zde mnoho nedořečeného, otevřeného. Linie smyslu, někdy velmi projasněná, zde mizí v jakési otevřené neurčitosti.

Je například svět, o němž vypráví Abrahámovi anděl, vůbec možný? Existuje hora s tekoucím potokem a hájem, listím, které se na podzim přidává ke svým letním stínům? Co se dělo s Abrahámem a Izákem poté, co prošli touto zkouškou? Vyslechl Abrahám andělovo pozvání?

Пойдем туда, где все сейчас грустят.

Пускай они узрят, что в мире зла нет.

Пойдем туда, где реки все блестят,

как твой кинжал, но плоть ничью не ранят. (260)

Báseň nechává mnoho otázek nezodpovězených. Jednou z těchto otázek je i Kierkegaardovo *kdyby*:

Kdyby neexistovalo žádné svaté pouto, jež by lidstvo spojovalo, kdyby povstávalo pokolení za pokolením jako listí v lese a jedno dávalo vznik druhému jako ptačí zpěv v háji – kdyby procházelo světem tak jako loď proplouvá mořem a vánek pouští bezmyšlenkovitá a neplodná věc [...] ¹⁵⁶

Zůstalo ve světě ještě něco posvátného? Kierkegaard na své *kdyby* odpovídá: svět by byl prázdný a bezútěšný! Jedním dechem však říká: Ve skutečnosti tomu tak ale není, *neboť Bůh...* ¹⁵⁷

Brodského poema v poetickém jazyce toto *kdyby* rozvádí. Věci, předměty, intimní podstatná jména vystupují v síti symterických vazeb do mihotavého, dočasného světla. Pod nimi se však otevírá *bezedná a nikdy nedosycená prádnost světa*, neboť jazyk svíce, která hoří v prázdném domě, už zapomněl vše, co lze nazvat spasením. Člověk zde zůstává bez tváře.

To tohoto prostoru probleskují jiné obrazy – idyla hory, andělův svět beze zla. Jsou to sny? Jiné možné světy? Připomínky věčnosti, vertikála, která vstupuje do horizontu básně? Zmínky o dalším světě (o ještě jakémsi *jiném* světě) jsou jako skuliny, štěrby a pukliny. Umožňují nahlédnout a odhadnout, ale neosvětlují zcela a zřetelně. Nepřináší a nedovolují žádnou jedinouznačnou, a tedy ani optimistickou odpověď.

¹⁵⁶ Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, cit. d., s. 15.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 15.

Závěr

Literární hermeneutika představuje otevřený a jen obtížně ohraničitelný proud v širokém prostoru hermeneutickém myšlení. V této otevřenosti přijímá podněty z rozmanitých oblastí: biblické hermeneutiky, starých hermeneutických tradic, filosofické hermeneutiky (ovlivněné jednak Heideggerovou fundamentální ontologií, jednak fenomenologickým směrem hermeneutického uvažování). Ve středu zájmu této diplomové práce stály tři oblasti – řeč, rozumění a text –, jež jsou předmětem zájmu různých odvětví hermeneutického myšlení.

Hermeneutika, která promýšlí otázky řeči, si je plně vědoma nemožnosti proniknout její hlubiny. Řeč jako koexistence vysloveného (či napsaného) slova a toho, co zůstává nevysloveno, vnitřního a vnějšího logu, připomíná literárněvědnému bádání, že slova a řeč (stejně jako básnický jazyk) nejsou předměty, kterými můžeme nakládat dle libosti. Právě naopak, autor, čtenář i interpret se nachází „pod diktátem slov“, jak se vyjádřil Josif Brodskij v jedné eseji: „Ten, kdo píše báseň, ji píše proto, že jazyk mu napovídá nebo jednoduše diktuje další řádku.“¹⁵⁸

Řeč má dialogickou strukturu (vnitřní a vnější slovo společně rozmlouvají jako Mojžíš s Áronem) a proto představuje určitou otevřenost. Interpretace, která se celá odehrává v tomto prostoru řeči, by se tedy měla umět dobře tázat. Otázka musí být dobře položena, což mimo jiné znamená také její ohraničenost, definovanost – dobrá otázka by tedy měla být *přesně* položená otázka – nikoli bezbřehá, zároveň však otevřená možnostem odpovědí. Interpretace jako snaha o navázání rozhovoru s textem je tedy především pokusem o dobře kladené otázky.

Pro Gadamera je oblast řeči bytostně spjata s rozuměním, zatímco Schleiermacher zdůrazňuje, že si nikdy nemůžeme být jistí tím, zda jsme dosáhli srozumění. Jak rozumíme literárnímu dílu? Jak poznáme, že v interpretaci rozumíme „správně“? Literární hermeneutika se při hledání odpovědí na tyto a podobné otázky vydává pro inspiraci do mimoliterárních oblastí. Romantická hermeneutika zdůrazňovala, že součástí rozumění je prožitek a cit. Gadamer připomněl, že rozumění předpokládá také aplikaci, jež je aktivní složkou hermeneutického procesu.

Zásadní zlom v otázce rozumění nastal s Martinem Heideggerem, který postavil rozumění na rovinu ontologickou a označil jej za jeden z existenciálů. Pro literární

¹⁵⁸ Brodskij, Josif. *Jeden a půl pokoje*. Praha: NLN, 1998, s. 170.

interpretaci plyne z Heideggerovy analýzy jeden důležitý poznatek: výklad nepředchází rozumění, ale naopak je v něm bytostně ukotven. Interpret vychází už z určité zkušenosti s textem, z anticipace smyslu, své vlastní předsudečnosti a především ze čtení, které je už rozuměním. Interpretace proto nemá primárně vysvětlovací funkci (jež by teprve zajišťovala rozumění), ale spíše text osvětluje. Z určitého odstupu od čtení se interpretace snaží prožitek čtení a jeho nevyslovené, tušené rozumění *reflektovat*.

Z pohledu filosofické hermeneutiky vycházející z Heideggera představuje rozumění textům už pouze speciální případ rozumění a proto je literární hermeneutika postavena na periferii. Literární hermeneutika se dostává do středu zájmu v uvažování Paula Ricoeura a také v pozdějším období H.-G. Gadamera (sám Gadamer jej označil jako *Sein zum Texte*), její nový úkol se konstituuje v hermeneutickém pojetí textu.

Text nepředstavuje pouze formální záznam promluvy, nýbrž vytváří novou situaci komunikace. Je to komunikace na dálku a skrze odstup, tento odstup však lze nahlížet jako užitečný a produktivní. Text získává nezávislost na svém autorovi a do značné míry ztrácí referenční funkci (Ricoeur hovoří o „referenční funkci prvního stupně“). Stává se tak pro čtenáře nabídkou světa. Také čtenář odstupuje sám od sebe, aby mohl vstoupit do *situovanosti díla*, tvořivě objevovat významy textu.

Jsem si vědoma toho, že jsem zdaleka nevyčerpala témata, kterým jsem se v této diplomové práci věnovala. V teoretických úvahách jsem neaspirovala na úplnost, snažila jsem se však formulovat otázky, které jsou pro interpreta a interpretaci stěžejní a jež by měly být promyšleny dříve, než se k samotnému aktu interpretace přistoupí. Také interpretační část by si zasluhovala více pozornosti – například zařazení Brodského poemu *Izák a Abrahám* do souvislostí jeho díla a také celku ruské literatury, rozvinutí Brodského konceptu básnického jazyka, zohlednění hudebnosti jeho verše a pojetí řeči.

Spojení literární hermeneutiky (otázek primárně teoretických) s aktem interpretace je do určité míry experimentem. Přesto je tento postup poměrně logický – celá biblická hermeneutika byla zaměřena na text, i když specifický text Písma. Věřím, že literární hermeneutika má smysl jen tehdy, pokud nám pomáhá lépe (jasněji, novým způsobem, stále aktuálně, hlouběji) *rozumět* literatuře. Samotné rozumění textu sice přichází ještě dříve, než se literární hermeneutika dostane vůbec ke slovu – *ars interpretandi* tak stojí spíše v pozadí

konkrétní interpretace, představuje určitý rámec, který interpretaci kultivuje a uvádí ji do hlubších teoreticko-filosofických souvislostí.

Seznam použité literatury

- AURELIUS AUGUSTINUS. *Křesťanská vzdělanost*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-702-1740-5.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *De Doctrina Christiana. Libri Quatuor: Et Enchiridion Ad Laurentium*, Lipsiae: Sumptibus Ernesti Bredtii, 1870.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Vyznání*. Vyd. 5. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-701-7027-1.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Sancti Avrelii Avgvstini: De Trinitate Libri XV (Libri I-XII)*. Tvrnholti: Brepols, 1968.
- Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*. 6. vyd. Praha: Biblická společnost, 1992.
- BÍLEK, Petr A. *Hledání jazyka interpretace: k modernímu prozaickému textu*. Brno: Host, 2003. ISBN 80-729-4080-5.
- BLAŽÍČEK, Přemysl. *Kritika a interpretace*. Praha: Triáda, 2002. ISBN 80-861-3846-1.
- BRODSKIJ, Iosif. *Sočinenija Iosifa Brodskogo. Tom. 1*. Sankt-Peterburg: Puškinskij fond, 1998. ISBN 58-980-3001-8.
- BRODSKIJ, Iosif. *Vodoznaky: zrcadlení času*. Praha: Prostor, 2003. ISBN 80-726-0101-6.
- BRODSKIJ, Josif. *Jeden a půl pokoje*. Praha: NLN, 1998. ISBN 80-7106-227-8.
- BRODSKY, Joseph. Nobel Lecture. In *The Nobel Prizes 1987*, Editor Wilhelm Odelberg, Stockholm: [Nobel Foundation], 1988. [Online] Dostupné z <<http://www.nobelprize.org>>
- COMPAGNON, Antoine. *Démon teorie. Literatura a běžné myšlení*. Brno: Host 2009. ISBN 978-80-7294-324-1.
- CULLER, Jonathan. Prolegomena to a Theory of Reading. In: SULEIMAN, Susan – CROSMAN Inge (eds.). *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*. Princeton: Princeton UP, 1980.
- DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001. ISBN 01-987-5046-3.
- ECO, Umberto. *Šest procházek literárními lesy: přednášky na Harvardově univerzitě*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-719-8248-2.
- ECO, Umberto. *The role of the reader: explorations in the semiotics of texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

- ELIOT, Thomas Stearns. Tradice a individuální talent. In *O básnictví a básnících*. Praha: Odeon, 1991. ISBN 80-207-0286-5.
- FILÓN ALEXANDRIJSKÝ. *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-038-6.
- FRYE, Northrop. *Anatomie kritiky: čtyři eseje*. Brno: Host, 2003. ISBN 80-729-4078-3.
- FRYE, Northrop. *Velký kód: bible a literatura*. Brno: Host, 2000. ISBN 80-860-5568-X.
- GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč: (Výbor textů)*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-860-0576-3.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. ISBN 3-16-146044-8.
- GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010. ISBN 978-808-7256-046.
- GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda II: dodatky, rejstříky*. Praha: Triáda, 2011. ISBN 978-808-7256-442.
- GORDIN, J. A. (ed.). *Mír Josifa Brodského. Putevoditel*. Sankt-peterburg: Zvezda, 2003. ISBN 5-94214-039-1.
- GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-860-0543-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-729-8048-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. ISBN 34-650-2692-6.
- HIRSCH, E.D. Objektivní interpretace. *Aluze*. 2003, roč. VII, č. 2. s. 150-165.
- HROCH, J., M. KONEČNÁ a L. HLOUCH. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. ISBN 978-807-3252-311.
- HROCH, Jaroslav. Problém rozumění a transcendentální fenomenologie E. Husserla. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1998, vol. 1998, s. 5–17.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Svoboda-Libertas: Praha 1968.

- KAMESAR, Adam. The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* [online]. 2004, vol. 44 , n. 2, s. 163 – 164 [cit. 2013-04-18]. Dostupné z: <<http://web.duke.edu>>
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: [dialektická lyrika] ; Nemoc k smrti : [křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení]*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.
- KONEČNÁ, Magdalena. *Řeč a rozumění: poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Brno: Marek Konečný, 2007. ISBN 978-809-0351-691.
- KOŤÁTKO, Petr. Interpretace jako sféra vstřícnosti. *Kritický sborník*. 2000, č. 19, s. 32–41. ISSN 0862-819x.
- KOUBA, Pavel. *Smysl konečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-729-8040-8.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 978-807-2983-940.
- LOSEV, Lev. *Iosif Brodskij: Opyt literaturnoj biografii*. Moskva. Molodaja gvardija, 2011. ISBN 978-5-235-03089-3.
- MATHAUSER, Zdeněk. *Estetika racionálního zření*. Praha: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-792-5.
- MATHAUSER, Zdeněk. *Mezi filosofií a poezií*. Praha: Filosofia, 1995. ISBN 80-700-7067-6.
- NEWTON, Kenneth. *Jak interpretovat text: kritický úvod do teorie a praxe literární interpretace*. Olomouc: Periplum, 2008. ISBN 978-808-6624-471.
- NITSCHKE, Martin. *Z příhodného: fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii*. Praha: Filosofia, 2010. ISBN 978-807-0073-438.
- OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-702-1518-6.
- PETŘÍČEK, Miroslav. Mimetický aspekt interpretace. In *Umění včera a dnes na téma: interpretace*. [online] Česká televize, 29. 3. 2011. Dostupné také z: <http://www.ceskatelevize.cz/porady/10000000002-umeni-vcera-a-dnes/video>>
- PLATÓN. *Sofisté*. 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-807-2981-625.
- PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1086-6.

- POHLENZ, Max. Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa. *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939, Band 3, Nr. 6., s. 151–198.
- POKORNÝ, Petr a kol. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-702-1779-0.
- RESCOTT, Deborah Lee. *Imagery from Genesis in Holocaust memoirs: a critical study*. Jefferson, N.C.: McFarland, 2010. ISBN 07-864-4817-2.
- RICOEUR, Paul. Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. *New Literary History*. Vol. 6, No. 1, On Metaphor (Autumn, 1974), s. 95–110.
- RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky: eseje o hermeneutice*. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-700-7185-0.
- RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. uprav. vyd. Praha: ISE, 1993. ISBN 80-852-4132-3.
- SKÁČEL, Jan. *Smuténka*. Praha: Práce, 1990.
- SONTAG, Susan. *Against interpretation, and other essays*. New York: Picador, 1966, ISBN 03-122-8086-6.
- SZONDI, Peter. *Úvod do literární hermeneutiky: studijní vydání přednášek*. Brno: Host, 2003, ISBN 80-729-4094-5.
- ŠMAHELOVÁ, Hana. *Prolamování struktur*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0340-3.
- THURNHER, R. – RÖD, W. – SCHMIDINGER, H. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-807-2981-779.
- VOLKOV, Solomon. *Rozhovory s Josifem Brodským*. Příbram: Camera obscura, 2010. ISBN 978-80-903678-6-9.

III. Přílohy

1. Stručná biografie Josifa Brodského

Josif Brodskij, ruský básník židovského původu, ve svém životním příběhu snoubí paradoxy své doby. Narodil se ve válečném roce 1940 v Leningradě, kde se seznámil nejen s tehdejší literární elitou, ale i s básníky stojícími zcela mimo oficiální proud. V roce 1961 se spřátelil s Annou Achmatovou; už několik let psal verše, četl Cvetajevovou a Mendelštama.¹⁵⁹ V roce 1962 vyšly Brodského první verše v zahraničí (v polském překladu), rané verše také publikoval v samizdatovém almanachu *Sintaksis* Alexandra Ginzburga (vyšla ovšem pouze tři čísla v letech 1959–1960).

Když 29. října 1963 otiskl *Večerní Leningrad* článek s názvem „Trubec kroužící kolem literatury“,¹⁶⁰ obviňující mladého básníka nejen z pesimismu, pornografie, ale také vlastizrady, odstartoval mašinerii celkem tří soudních procesů, pobytu v sovětských psychiatrických léčebnách a věznění.¹⁶¹ Soud nakonec Brodského odsoudil za příživnictví a poslal jej na pět let na ruský sever, po osmnácti měsících byl však básník pod nátlakem některých významných osobností sovětské kultury (k nimž se dopisem adresovaným vedení strany připojil také Jean-Paul Sartre) předčasně propuštěn.¹⁶²

Brodskij koncem 50. a začátku 60. let navštěvoval několik leningradských básnických „kroužků“, nicméně ke členství žádného z nich se nehlásil. Z rozhovorů i vzpomínek jeho petrohradských přátel je zřejmé, že četl ruskou i zahraniční literaturu, především poezii, studoval polštinu (neboť západní literatura se často dala sehnat jen v překladu do polštiny), angličtinu a několik dalších jazyků (Rein nazval první období Brodského „období časopisu Zahraniční literatura“¹⁶³), ve dvaceti letech znal Berďajeva a Lva Šestova,¹⁶⁴ na počátku šedesátých let také, jak je známo z korespondence, četl Starý zákon a Kierkegaardovu *Bázeň a chvění*. Poemu *Izák a Abrahám* začal psát podle Lva Loseva bezprostředně po přečtení biblické knihy Exodus.¹⁶⁵ Kde se zastavit ve výčtu Brodského obrovské intelektuální zvědavosti (navíc od patnácti let neomezované školní docházkou) a nepodlehnout pokušení pozitivistického vypočítání faktů? Možná lépe než životopisné údaje a výčty možných vlivů na básníka lze říci spolu s T. S. Eliotem:

159 VOLKOV, Solomon. *Rozhovory s Josifem Brodským*. Příbram: Camera obscura, 2010, s. 246.

160 Окололитературный трутень, jako jeho autoři byli uvedeni A. Ponin, J. Lerner, M. Medveděv.

161 Volkov, *Rozhovory s Josifem Brodským*. cit. d., s. 83.

162 GORDIN, J. A. (ed.). *Mir Josifa Brodského. Putevoditel*. Sankt-peterburg: Zvezda, 2003, s. 5-15.

163 REJN, Jevgenij. Josif. K nedožitým narozeninám ruského básníka Josifa Brodského. In: *Literární noviny*, č. 22, 2000, str. 10.

164 Volkov, *Rozhovory*, cit. d., s. 28.

165 Losev, Lev. *Iosif Brodskij: Opyt literaturnoj biografii*. Moskva. Molodaja gvardija, 2011, s. 385.

Tvrdí se dokonce, že přílišná učenost umrtvuje či znehodnocuje básnickou senzibilitu. Třebaže však stále věříme, že básník má znát jen tolik, kolik bez nepříznivých následků unese jeho nutná vnímavost a jeho nutná lenost, není žádoucí omezovat naše vědomosti na to, co můžeme s užitkem uplatnit u zkoušek, ve společnosti, případně v ještě okázalejších formách sebereklamy. Někdo vědomosti vstřebává, pomalejší jedince stojí studium pot.¹⁶⁶

Snad právě Brodského (samo)studium vytvořilo základy jeho hlubokého historického vědomí, totiž vědomí naprosté sounáležitosti s širší a stále živou evropskou (a americkou) tradicí, což vyjádřil zcela nepateticky v řeči při udělování Nobelovy ceny za literaturu: „Verše, slovy Achmatové, opravdu vyrůstají z odpadků; a kořeny prózy nejsou o nic ctihodnější.“¹⁶⁷

V roce 1972 byl donucen emigrovat (ještě předtím napsal dopis Leonidu Iljiči Brežněvovi, v němž jej žádal, aby mohl na území SSSR zůstat, ovšem literárně činný, alespoň jako předkladatel), usadil se ve Spojených státech, kde také v roce 1996 zemřel. Ačkoli v Sovětském svazu nedokončil ani střední školu, v exilu přednášel na univerzitách (především ruskou literaturu) a získal několik čestných akademických titulů v době, kdy byl vymazán z ruských učebnic i veřejného povědomí. V roce 1987 získal Nobelovu cenu za literaturu. Přestože se dožil rozpadu Sovětského svazu a otevření hranic, nikdy se do bývalého SSSR nevrátil, je pohřben na hřbitově Isola di San Michele v Benátkách.

Sám Josif Brodskij nepovažoval znalost životopisných dat za příliš cennou, jak se vyjádřil v rozhovoru se Solomonem Volkovem:

„[...] Jde o to, že i když znalost básníkovy životopisu může být sama o sobě skvělá, zvláště pro vyznače toho kterého talentu, často vůbec neobjasňuje obsah veršů, ba může ho i zastírat. Okolnosti se můžou opakovat – vězení, pronásledování, vyhnání. Ale výsledek, alespoň v uměleckém slova smyslu, je neopakovatelný. Dante nebyl jediný, kdo byl vyhnán z Florencie, a Ovidius zase z Říma.“¹⁶⁸

Brodskému lze dát za pravdu, že i výtečná znalost reálií básníkovy života nemusí vnést příliš světla do interpretace básní, a scénáře se opravdu snad až příliš často opakují – vězení, pronásledování, vyhnání, o kterých se Brodskij zmiňuje v souvislosti s Ovidiem, patří stejně tak dobře do jeho vlastního života.

166 ELIOT, Thomas Stearns. *Tradice a individuální talent*. In: *O básnictví a básnících*. Praha: Odeon, 1991.

167 BRODSKY, Joseph. Nobel Lecture. In: *The Nobel Prizes 1987*, Editor Wilhelm Odelberg, [Nobel Foundation], Stockholm, 1988. [Online] Dostupné z http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture-r.html

168 Volkov, *Rozhovory s Josifem Brodským*. cit. d., s. 172.

2. Иосиф Бродский: Исаак и Авраам

М. Б.

"Идем, Исак. Чего ты встал? Идем".
"Сейчас иду". – Ответ средь веток мокрых
ныряет под ночным густым дождем,
как быстрый плот – туда, где гаснет окрик.

По-русски Исаак теряет звук.
Ни тень его, ни дух (стрела в излете)
не ропщут против буквы вместо двух
в пустых устах (в его последней плоти).
Другой здесь нет – пойд ищи-свищи.
И этой также – капли, крошки, малость.
Исак вообще огарок той свечи,
что всеми Исааком прежде звалась.
И звук вернуть возможно – лишь крича:
"Исак! Исак!" – и это справа, слева:
"Исак! Исак!" – и в тот же миг свеча
колеблет ствол, и пламя рвется к небу.

Совсем иное дело – Авраам.
Холмы, кусты, врагов, друзей составить
в одну толпу, кладбища, ветки, храм –
и всех потом к нему воззвать заставить –
ответа им не будет. Будто слух
от мозга заслонился стенкой красной
с тех пор, как он утратил гласный звук
и странно изменился шум согласной.
От сих потерь он, вместо града стрел,
в ответ им шлет молчанье горла, мозга.
Здесь не свеча – здесь целый куст сгорел.
Пук хвороста. К чему здесь ведра воска?

"Идем же, Исаак". – "Сейчас иду".
"Идем быстрее". – Но медлит тот с ответом.
"Чего ты там застрял?" – "Постой". – "Я жду".
(Свеча горит во мраке полным светом).
"Идем. Не отставай". – "Сейчас, бегу".
С востока туч ползет немое войско.
"Чего ты встал?" – "Глаза полны песку".
"Не отставай". – "Нет-нет". – "Иди, не бойся".

В пустыне Исаак и Авраам
четвертый день пешком к пустому месту
идут одни по всем пустым холмам,

что зыблются сродни (под ними) тесту.
Но то песок. Один густо песок.
И в нем трава (коснись – обрежешь палец),
чей корень – если б был – давно иссох.
Она бредет с песком, трава-скиталец.
Ее ростки имеют бледный цвет.
И то сказать – откуда брать ей соки?
В ней, как в песке, ни капли влаги нет.
На вкус она – сродни лесной осоке.
Кругом песок. Холмы песка. Поля.
Холмы песка. Нельзя их счесть, измерить.
Верней – моря. Внизу, на дне, земля.
Но в это трудно верить, трудно верить.
Холмы песка. Барханы – имя им.
Пустынный свод небес кружит над ними.
Шагает Авраам. Вослед за ним
ступает Исаак в простор пустыни.
Садится солнце, в спину бьет отца.
Кружит песок. Прибавил ветер скорость.
Холмы, холмы. И нету им конца.
"Сынок, дрова с тобою?" – "Вот он, хворост".
Волна пришла и вновь уходит вспять.
Как долгий разговор, смолкает сразу,
от берега отняв песчинку, пядь
остатком мысли – нет, остатком фразы.
Но здесь нет берега, только мелкий след
двух путников рождает сходство с кромкой
песка прибрежной, – только сбоку нет
прибрежной пенной ленты – нет, хоть скромной.
Нет, здесь валы темны, светлы, черны.
Здесь море справа, слева, сзади, всюду.
И путники сии – челны, челны,
вода глотает след, вздымает судно.
"А трут, отец, с тобою?" – "Вот он, трут".
Не видно против света, смутно эдак...
Обоих их склоняя, спины трут
сквозь ткань одежд вязанки темных темных веток.
Но Авраам несет еще и мех
с густым вином, а Исаак в дорогу,
колодцы встретив, воду брал из всех.
На что они сейчас похожи сбоку?
С востока туча застит свод небес.
Выдергивает ветер пики, иглы.
Зубчатый фронт, как будто черный лес,
над Исааком, все стволы притихли.
Просветы гаснут. Будто в них сошлись
лесные звери – спины свет закрыли.
Сейчас они – по вертикали – вниз
помчат к пескам, раскинут птицы крылья.

И лес растет. Вершины вверх ползут...
И путники плывут, как лодки в море.
Барханы их внизу во тьму несут.
Разжечь костер им здесь придется вскоре.

Еще я помню: есть одна гора.
Там есть тропа, цветущих вишен арка
висит над ней, и пар плывет с утра:
там озеро в ее подножьи, *largo*
волна шуршит и слышен шум травы.
Тропа пуста, там нет следов часами.
На ней всегда лежит лишь тень листвы,
а осенью — ложатся листья сами.
Крадется пар, вдали блестит мысок,
беленый ствол грызут лесные мыши,
и ветви, что всегда глядят в песок,
склоняются к нему все ближе, ниже.
Как будто жаждут знать, что стало тут,
в песке тропы с тенями их родными,
глядят в упор, и как-то вниз растут,
сливаясь на тропе навечно с ними.
Пчела жужжит, блестит озерный круг,
плывет луна меж тонких веток ночи,
тень листьев двух, как цифра 8, вдруг
в безумный счет свергает быстро рошу.

Внезапно Авраам увидел куст.
Густые ветви стлались низко-низко.
Хоть горизонт, как прежде, был здесь пуст,
но это означало: цель их близко.
"Здесь недалеко", — куст шепнул ему
почти в лицо, но Авраам, однако,
не подал вида и шагнул во тьму.
И точно — Исаак не видел знака.
Он, голову подняв, смотрел туда,
где обнажались корни чащи мрачной,
разросшейся над ним — и там звезда
среди них (корней) зажгла свой свет прозрачный.
Еще одна. Минуя их, вдали
комки "земли" за "корнем" плыли слепо.
И наконец они над ним прошли.
Виденье леса прочь исчезло с неба.
И только вот теперь он в двух шагах
заметил куст (к отцу почуяв зависть).
Он бросил хворост, стал и сжал в руках
бесцветную листву, в песок уставясь.

По сути дела, куст похож на всё.
На тень шатра, на грозный взрыв, на ризу,

на дельты рек, на луч, на колесо —
но только ось его придется книзу.
С ладонью сходен, сходен с плотью всей.
При беглом взгляде ленты вен мелькают.
С народом сходен — весь его рассей,
но он со свистом вновь свой ряд смыкает.
С ладонью сходен, сходен с сотней рук.
(Со всею плотью — нет в нем только речи,
но тот же рост, но тот же мир вокруг).
Весною в нем повсюду свечи, свечи.
"Идем скорей". — "Постой". — "Идем". — "Сейчас".
"Идем, не стой", — (под шапку, как под крышу).
"Давай скорей", — (упрятать каждый глаз).
"Идем быстрее. Пошли". — "Сейчас". — "Не слышу".
Он схож с гнездом, во тьму его птенцы,
взмахнув крылом зеленым, мчат по свету.
Он с кровью схож — она во все концы
стремит свой бег (хоть в нем возврата нету).
Но больше он всего не с телом схож,
а схож с душой, с ее путями всеми.
Движенья в них, в них точно та же дрожь.
Смыкаются они, а что в их сени?
Смыкаются и вновь спешат назад.
Пресечь они друг друга здесь не могут.
Мешаются в ночи, вблизи скользят.
Изогнуты суставы, лист изогнут.
Смыкаются и тотчас вспять спешат,
ныряют в темноту, в пространство, в голость,
а те, кто жаждет прочь — тотчас трещат
и падают — и вот он, хворост, хворост.
И вновь над ними ветер мчит свистя.
Оставшиеся — вмиг — за первой веткой
склоняются назад, шурша, хрустя,
гонимые в клубок пружиной некой.
Все жаждет жизни в этом царстве чувств:
как облик их, с кустом пустынным схожий,
колеблет ветер здесь не темный куст,
но жизни вид, по всей земле прохожий.
Не только облик (чувств) — должно быть, весь
огромный мир — грубей, обширней, тоньше,
стократ сильней (пышней) — столпился здесь.
"Эй, Исаак. Чего ты встал? Идем же".
Кто? Куст. Что? Куст. В нем больше нет корней.
В нем сами буквы больше слова, шире.
"К" с веткой схоже, "У" — еще сильней.
Лишь "С" и "Т" в другом каком-то мире.
У ветки "К" отростков только два,
а ветка "У" — всего с одним суставом.
Но вот урок: пришла пора слова

учить по форме букв, в ущерб составам.
"Эй, Исаак!" – "Сейчас, иду. Иду".
(Внутри него горячий пар скопился.
Он на ходу поднес кувшин ко рту,
но поскользнулся, – тот упал, разбился).
Ночь. Рядом с Авраамом Исаак
ступает по барханам в длинном платье.
Взошла луна, и каждый новый шаг
сверкает, как серебро в песчаном злате.
Холмы, холмы. Не видно им конца.
Не видно здесь нигде предметов твердых.
Все зыбко, как песок, как тень отца.
Неясный гул растет в небесных сверлах.
Блестит луна, синее густо даль.
Сплошная тишь, исчез бесследно ветер.
"Далеко ль нам, отец?" – "О нет, едва ль", –
не глядя, Авраам тотчас ответил.
С бархана на бархан и снова вниз,
по сторонам поспешным шаря взглядом,
они бредут. Кусты простерлись ниц, –
но всё молчат: они идут ведь рядом.
Но Аврааму ясно все и так:
они пришли, он туфлей ямки роет.
Шуршит трава. Теперь идти пустяк.
Они себе вот здесь ночлег устроят.
"Эй, Исаак. Ты вновь отстал. Я жду".
Он так напряг глаза, что воздух сетчат
почудился ему – и вот: "Иду.
Мне показалось, куст здесь что-то шепчет".
"Идем же". – Авраам прибавил шаг.
Луна горит. Все небо в ярких звездах
молчит над ним. Простор звенит в ушах.
Но это только воздух, только воздух.
Песок и тьма. Кусты простерлись ниц.
Все тяжелей влезать им с каждым разом.
Бредут, склонясь. Совсем не видно лиц.
...И Авраам вязанку бросил наземь.

Они сидят. Меж них горит костер.
Глаза слезятся, дым клубится едкий,
а искры прочь летят в ночной простор.
Ломают Исаак сухие ветки.
Став на колени, их, склонясь вперед,
подбросить хочет: пламя стало утлым.
Но за руку его отец берет:
"Оставь его, нам хворост нужен утром.
Нарви травы". – Устало Исаак
встает и, шевеля с трудом ногами,
бредет в барханы, где бездонный мрак

со всех сторон, а сзади гаснет пламя.
Отломленные ветки мыслят: смерть
настигла их — теперь уж только время
разлучит их, не то, что плоть, а твердь;
однако, здесь их ждет иное бремя.
Отломленные ветви мертвым сном
почили здесь — в песке нагретом, светлом.
Но им еще придется стать огнем,
а вслед за этим новой плотью — пеплом.
И лишь когда весь пепел в пыль сотрут
лавины сих песчаных орд и множеств, —
тогда они, должно быть, впрямь умрут,
исчезнув, сгинув, канув, изничтожась.
Смерть разная и эти ветви ждет.
Отставшая от леса стая волчья
несется меж ночных пустот, пустот,
и мечутся во мраке ветви молча.
Вернулся Исаак, неся траву.
На пальцы Авраам накинуд тряпку:
"Поддай сюда. Сейчас ее порву". —
И быстро стал крошить в огонь охапку.
Чуть-чуть светлей. Исчез из сердца страх.
Затем раздул внезапно пламя ветер.
"Зачем дрова нам утром?" — Исаак
потом спросил и Авраам ответил:
"Затем, зачем вообще мы шли сюда
(ты отставал и все спешил вдогонку,
но так как мы пришли, пришла беда) —
мы завтра здесь должны закласть ягненка.
Не видел ты алтарь там, как ходил
искать траву?" — "Да что там можно видеть?
Там мрак такой, что я от мрака стыл.
Один песок". — "Ну, ладно, хочешь выпить?"
И вот уж Авраам сжимает мех
своей рукой, и влага льется в горло;
глаза же Исаака смотрят вверх:
там все сильней гудят, сверкая, сверла.
"Достаточно", — и он отсел к огню,
отерши рот коротким жестом пьяниц.
Уж начало тепло склонять ко сну.
Он поднял взгляд во тьму — "А где же агнец?"
Огонь придал неясный блеск глазам,
услышал он ответ (почти что окрик):
"В пустыне этой... Бог ягненка сам
найдет себе... Господь, он сам усмотрит..."
Горит костер. В глазах отца янтарь.
Играет взгляд с огнем, а пламя — с взглядом.
Блестит звезда. Все ближе сонный царь
подходит к Исааку. Вот он рядом.

"Там жертвенник давнишний. Сложен он
давным-давно... Не помню кем, однако".
Холмы песка плывут со всех сторон,
как прежде, – будто куст не подал знака.

Горит костер. Вернее, дым к звезде
сквозь толщу пепла рвется вверх натужно.
Уснули все и вся. Покой везде.
Не спит лишь Авраам. Но так и нужно.
Спит Исаак и видит сон такой:
Безмолвный куст пред ним ветвями машет.
Он сам коснуться хочет их рукой,
но каждый лист пред ним смятенно пляшет.
Кто: Куст. Что: Куст. В нем больше нет корней.
В нем сами буквы больше слова, шире.
"К" с веткой схоже, "У" – еще сильней.
Лишь "С" и "Т" – в другом каком-то мире.
Пред ним все ветви, все пути души
смыкаются, друг друга бьют, толпятся.
В глубоком сне, во тьме, в сплошной тиши,
сгибаются, мелькают, ввысь стремятся.
И вот пред ним иголку куст вознес.
Он видит дальше: там, где смутно, мглисто
тот хворост, что он сам сюда принес,
срастается с живою веткой быстро.
И ветви все длинней, длинней, длинней,
к его лицу листва все ближе, ближе.
Земля блестит, и пышный куст над ней
возносится пред ним во тьму все выше.
Что ж "С" и "Т" – а КУст пронзает хмарь.
Что ж "С" и "Т" – все ветви рвутся в танец.
Но вот он понял: "Т" – алтарь, алтарь,
А "С" лежит на нем, как в путях агнец.
Так вот что КУСТ: К, У, и С, и Т.
Порывы ветра резко ветви кренят
во все концы, но встреча им в кресте,
где буква "Т" все пять одна заменит.
Не только "С" придется там уснуть,
не только "У" делиться после снами.
Лишь верхней планке стоит соскользнуть,
не буква "Т" – а тотчас КРЕСТ пред нами.
И ветви, видит он, длинней, длинней.
И вот они его в себя прияли.
Земля блестит – и он плывет над ней.
Горит звезда...

На самом деле – дали
рассвет уже окрасил в желтый цвет,
и Авраам, ему связавши тело,
его понес туда, откуда след

протоптан был сюда, где пламя тлело.
Весь хворост был туда давно снесен,
и Исаака он на это ложе
сложил сейчас – и все проникло в сон,
но как же мало было с явью схоже.
Он возвратился, сунул шерсть в огонь.
Та вспыхнула, обдавши руку жаром,
и тотчас же вокруг поплыла вонь;
и Авраам свой нож с коротким жалом
достал (почти оттуда, где уснул
тот нож, которым хлеб резал он в доме...)
"Ну что ж, пора", – сказал он и взглянул:
на чем сейчас лежат его ладони?
В одной – кинжал, в другой – родная плоть.
"Сейчас соединю..." – и тут же замер,
едва пробормотав: "Спаси, Господь". –
Из-за бархана быстро вышел ангел.

"Довольно, Авраам", – промолвил он,
и тело Авраама тотчас потным
внезапно стало, он разжал ладонь,
нож пал на землю, ангел быстро поднял.
"Довольно, Авраам. Всему конец.
Конец всему, и небу то отрадно,
что ты рискнул, – хоть жертве ты отец.
Ну, с этим все. Теперь пойдем обратно.
Пойдем туда, где все сейчас грустят.
Пускай они узрят, что в мире зла нет.
Пойдем туда, где реки все блестят,
как твой кинжал, но плоть ничью не ранят.
Пойдем туда, где ждут твои стада
травы иной, чем та, что здесь, – где снится
твоим шатрам тот день, число когда
твоих детей с числом песка сравнится.
Еще я помню: есть одна гора.
В ее подножьи есть ручей, поляна.
Оттуда пар ползет навверх с утра.
Всегда шумит на склоне роща рьяно.
Внизу трава из русла шумно пьет.
Приходит ветер – роща быстро гнется.
Ее листва в сырой земле гниет,
потом весной опять навверх вернется.
На том стоит у листьев сходство тут.
Пройдут года – они не сменяют вида.
Стоят стволы, меж них кусты растут.
Бескрайних туч вверху несется свита.
И сонмы звезд блестят во тьме ночей,
небесный свод покрывши часто, густо.
В густой траве шумит волной ручей,

и пар в ночи растет по форме русла.
Пойдем туда, где все кусты молчат.
Где нет сухих ветвей, где птицы свили
гнездо из трав. А ветви, что торчат
порой в кострах – так то с кустов, живые.
Твой мозг сейчас, как туча, застит мрак.
Открой глаза – здесь смерти нет в помине.
Здесь каждый куст – взгляни – стоит, как знак
стремленья вверх среди равнин пустыни.
Открой глаза: небесный куст в цвету.
Взгляни туда: он ждет, чтоб ты ответил.
Ответь же, Авраам, его листу –
ответь же мне – идем". Поднялся ветер.
"Пойдем же, Авраам, в твою страну,
где плоть и дух с людьми – с людьми родными,
где все, что есть, – живет в одном плену,
где все, что есть, – стократ изменит имя.
Их больше станет, но тем больший мрак
от их теней им руки, ноги свяжет.
Но в каждом слове будет некий знак,
который вновь на первый смысл укажет.
Кусты окружают их, поглотит шаг
ТРАВА полей, и ЛЕС в родной лазури
мелькнет, как Авраам, как Исаак.
Идемте же. Сейчас утихнет буря.
Довольно, Авраам, испытан ты.
Я нож забрал – тебе уж он не нужен.
Холодный свет зари залил кусты.
Идем же, Исаак почти разбужен.
Довольно, Авраам. Испытан. Все.
Конец всему. Все ясно. Кончим. Точка.
Довольно, Авраам. Открой лицо.
Достаточно. Теперь все ясно точно".

Стоят шатры, и тьма овец везде.
Их тучи здесь, – нельзя их счесть. К тому же
они столпились здесь, как тучи те,
что отразились тут же рядом, в луже.
Дымят костры, летают сотни птиц.
Грызутся псы, костей в котлах им вдоволь.
Стекает пот с горячих красных лиц.
Со всех сторон несется громкий говор.
На склонах овцы. Рядом тени туч.
Они ползут навстречу: солнце встало.
Свергаются ручьи с блестящих круч.
Верблюды там в тени лежат устало.
Шумят костры, летают тьщи мух.
В толпе овец оса жужжит невнятно.
Стучит топор. С горы глядит пастух:

шатры лежат в долине, словно пятна.
Сквозь щелку входа виден ком земли.
Снаружи в щель заметны руки женщин.
Сочится пыль и свет во все углы.
Здесь все полно щелей, просветов, трещин.
Никто не знает трещин, как доска
(любых пород – из самых прочных, лучших, –
пускай она толста, длинна, узка),
когда разлад начнется между сучьев.
В сухой доске обычно трещин тьма.
Но это все пустяк, что есть снаружи.
Зато внутри – смола сошла с ума,
внутри нее дела гораздо хуже.
Смола засохла, стала паром вся,
ушла наружу. В то же время место,
оставленное ей, ползет, кося,
– куда, лишь одному ему известно.
Вонзаешь нож (надрез едва ль глубок)
и чувствуешь, что он уж в чей-то власти.
Доска его упорно тянет вбок
и колется внезапно на две части.
А если ей удастся той же тьмой
и сучья скрыть, то бедный нож невольно,
до этих пор всегда такой прямой,
вдруг быстро начинает резать волны.
Все трещины внутри сродни кусту,
сплетаются, толкутся, тонут в спорах,
одна из них всегда твердит: "расту",
и прах смолы пылится в темных порах.
Снаружи он как будто снегом скрыт.
Одна иль две – чернеют, словно окна.
Однако, "вход" в сей дом со "стенкой" слит.
Поземка намела сучки, волокна.
От взора скрыт и крепко заперт вход.
Но нож всегда (внутри, под ней, над нею)
останется слугою двух господ:
ладони и доски – и кто сильнее...
Не говоря о том уж, "в чьих глазах".
Пылится свет, струясь сквозь щелку эту.
Там, где лежат верблюды, Исаак
с каким-то пришлецом ведет беседу.
Дымят костры, летают сотни птиц.
Кричит овца, жужжит оса невнятно.
Струится пар с горячих красных лиц.
Шатры лежат в долине, словно пятна.
Бредут стада. Торчит могильный дом.
Журчит ручей, волна траву колышет.
Он встрепенулся: в воздухе пустом
он собственное имя снова слышит.

Он вдаль глядит: пред ним шатры лежат,
идет народ, с востока туча идет.
Вокруг костров, как в танце, псы кружат,
шумят кусты, и вот бугор он видит.
Стоит жена, за ней – шатры, поля.
В ее руке – зеленой смоквы ветка.
Она ей машет и зовет царя:
"Идем же, Исаак". – "Идем, Ревекка".

"Идем, Исаак. Чего ты встал? Идем".
"Сейчас иду", – ответ средь веток мокрых
ныряет под ночным густым дождем,
как быстрый плот, – туда, где гаснет окрик.
"Исаак, не отставай". – "Нет, нет, иду"".
(Березка проявляет мощь и стойкость.)
"Исаак, ты помнишь дом?" – "Да-да, найду".
"Ну, мы пошли. Не отставай". – "Не бойтесь".
"Идем, Исаак". – "Постой". – "Идем". – "Сейчас".
"Идем, не стой" – (под шапку, как под крышу).
"Давай скорей", – (упрятать каждый глаз).
"Идем быстрее. Идем". – "Сейчас". – "Не слышу".

По-русски Исаак теряет звук.
Зато приобретает массу качеств,
которые за "букву вместо двух"
оплачивают втрое, в буквах прячась.
По-русски "И" – всего простой союз,
который числа действий в речи множит
(похожий в математике на плюс),
однако, он не знает, кто их сложит.
(Но суммы нам не вложено в уста.
Для этого: на свете нету звука).
Что значит "С", мы знаем из КУСТА:
"С" – это жертва, связанная туго.
А буква "А" – средь этих букв старик,
союз, чтоб между слов был звук отдельный.
По существу же, – это страшный крик,
младенческий, прискорбный, вой смертельный.
И если сдвоить, строить: ААА,
сложить бы воедино эти звуки,
которые должны делить слова,
то в сумме будет вопль страшной муки:
"Объяло пламя все суставы "К"
и к одинокой "А" стремится прямо".
Но не вздымает нож ничья рука,
чтоб кончить муку, нет вблизи Абрама.
Пол-имени еще в устах торчит.
Другую половину пламя прячет.

И снова жертва на огне Кричит:
Вот то, что "ИСААК" по-русски значит.

Дождь барабанит по ветвям, стучит,
как будто за оградой кто-то плачет
невидимый. "Эй, кто там?" – Все молчит.

"Идем, Исак". – "Постой". – "Идем". – "Сейчас".
"Идем, не стой". Долдонит дождь о крышу.
"Давай скорей! Вот так с ним каждый раз.
Идем быстрее! Идем". – "Сейчас". – "Не слышу".

Дождь льется непрерывно. Вниз вода
несется по стволам, смывает копоть.
В самой листве весенней, как всегда,
намного больше солнца, чем должно быть
в июньских листьях, – лето здесь видней
вдвойне, – хоть вся трава бледнее летней.
Но там, где тень листвы висит над ней,
она уж не уступит той, последней.
В тени стволов ясней видна земля,
видней в ней то, что в ярком свете слабо.
Бесшумный поезд мчится сквозь поля,
наклонные сначала к рельсам справа,
а после – слева – утром, ночью, днем,
бесцветный дым клубами трется оземь –
и кажется вдруг тем, кто скрылся в нем,
что мчит он без конца сквозь цифру 8.
Он режет – по оси – ее венцы,
что сел, полей, оград, оврагов полны.
По сторонам – от рельс – во все концы
разрубленные к небу мчатся волны.
Сквозь цифру 8 – крылья ветряка,
сквозь лопасти стальных винтов небесных,
он мчит вперед – его ведет рука,
и сноп лучей скользит в лучах окрестных.
Такой же сноп запрятан в нем самом,
но он с какой-то страстью, страстью жадной,
в прожекторе охвачен мертвым сном:
как сноп жгутом, он связан стенкой задней.
Летит состав, во тьме не видно лиц.
Зато холмы – холмы вокруг не мнимы,
и волны от пути то вверх, то вниз
несутся, как лучи от ламп равнины.
Дождь хлещет непрерывно. Все блестит.
Завеса подворотни, окна косит,
по желобу свергаясь вниз, свистит.
Намокшие углы дома возносятся.
Горит свеча всего в одном окне.

Холодный дождь стучит по тонкой раме.
Как будто под водой, на самом дне
трепещет в темноте и жжется пламя.
Оно горит, хоть все к тому, чтоб свет
угас бы здесь, чтоб стал незрим, бесплотен.
Здесь в темноте нигде прохожих нет,
кирпич стены молчит в стене напротив.
Двор заперт, дворник запил, ночь пуста.
Раскачивает дождь замок из стали.
Горит свеча, и виден край листа.
Засовы, как вода, огонь обстали.
Задвижек волны, темный вал щеколд,
на дне – ключи – медузы, в мерном хоре
поют крюки, защелки, цепи, болт;
все это – только море, только море.
И все ж она стремится свой свет во тьму,
призыв к себе (сквозь дождь, кирпич, сквозь доску).
К себе ль? – О нет, сплошной призыв к тому,
что в ней горит. Должно быть, к воску, к воску.
Забор дощатый. Три замка в дверях.
В нем нет щелей. Отсюда ключ не вынут.
Со всех сторон царит бездонный мрак.
Открой окно – и тотчас волны хлынут.
Засов гремит и доступ к ней закрыт.
(Рукой замок в бессильной злобе стисни.)
И все-таки она горит, горит.
Но пожирает нечто, больше жизни.
Пришла лиса, блестят глаза в окне.
Пред ней стекло, как волны, блики гасит.
Она глядит – горит свеча на дне
и длинными тенями стены красит.
Пришла лиса, глядит из-за плеча.
Чуть-чуть свистит, и что-то слышно в свисте
сродни словам. И здесь горит свеча.
Подсвечник украшают пчелы, листья.
Повсюду пчелы, крылья, пыль, цветы,
а в самом центре в медном том пейзаже
корзина есть, и в ней лежат плоды,
которые в чеканке меньше даже
семян из груш. – Но сам язык свечи,
забыв о том, что можно звать спасеньем,
дрожит над ней и ждет конца в ночи,
как летний лист в пустом лесу осеннем.

1963